In memoriam
ALEXANDRE POPOVIC
(1931-2014)

Le 1[er] octobre 2014, Alexandre Popovic – Sacha pour les intimes – nous a quittés. Chercheur depuis 1978 au sein de l'équipe fondée par Alexandre Bennigsen, dont la fusion avec celle fondée par Louis Bazin donna naissance à la principale équipe française sur le monde turc, il fut membre du comité de rédaction, puis du conseil scientifique de *Turcica* pendant plusieurs années. Il y a aussi contribué, dès 1971, avec des articles et des comptes rendus. Sa disparition à l'âge de 83 ans a suscité de très nombreuses réactions, tant son œuvre et sa personnalité ont marqué par leur caractère hors du commun.

Hors du commun son œuvre l'est parce qu'elle s'est située à la croisée de plusieurs champs disciplinaires – islamologie, turcologie, balkanologie – et parce qu'elle s'est aussi largement déployée dans une dimension collective, peut-être en raison de son amour des sports collectifs – football et basket-ball, dans lesquels il avait excellé.

Né et formé à Belgrade, en Yougoslavie, il suivit des études de philologie orientale auprès de Fehim Bajraktarević qu'il considérait comme le « pionnier de l'orientalisme yougoslave ». Puis, ayant réussi à quitter la Yougoslavie titiste en 1954 pour fuir ce régime communiste – à une époque où la chose était extrêmement difficile –, il obtint un diplôme d'arabe littéral à l'École des langues orientales vivantes en 1957. Tout en continuant à faire une multitude de « petits boulots » pour survivre, il rédigea ensuite, sous la direction de Charles Pellat, une thèse dans le domaine de « l'islam classique », sur la révolte des Zandjs en Irak au III[e]/IX[e] siècle,

Turcica, 46, 2015, p. 1-10. doi: 10.2143/TURC.46.0.3087629

soutenue en 1965[1]. Ceci lui permit d'entrer au CNRS, comme collaborateur technique du grand spécialiste de l'islam et du Proche-Orient Maxime Rodinson, charge qu'il exerça pendant plus de dix ans, de 1967 à 1977. C'est ainsi qu'il eut l'occasion de suivre les cours de M. Rodinson, de parcourir les bibliothèques pour lui, de faire des fiches, des index ou de l'accompagner dans divers déplacements. Dans l'introduction de son livre *Marxisme et monde musulman*, M. Rodinson écrivait ainsi : « Je dois ma reconnaissance spéciale à mon "collaborateur technique", Alexandre Popovic, qui a poursuivi avec zèle et intelligence dans les bibliothèques bien des recherches de détail permettant à ce livre de gagner en précision et en exactitude sur de nombreux points[2]. »

En dépit de cette trajectoire « islamologique classique », au moment où il devenait chargé de recherche au CNRS en janvier 1978, quittant ainsi le poste qu'il avait auprès de M. Rodinson, il avait déjà commencé à explorer une autre voie que peu avaient empruntée jusque-là, et jamais de façon aussi systématique qu'il ne l'envisagera lui-même. Dès l'époque de ses études belgradoises, il avait en effet eu l'idée de se placer au croisement de l'islamologie, de la balkanologie, des études slaves et de la turcologie, en s'intéressant à l'histoire de l'islam et aux musulmans de la Yougoslavie et des Balkans, ainsi qu'à l'orientalisme yougoslave[3]. Dans son premier texte programmatique sur le sujet, présenté au Congrès international d'arabisants et d'islamisants tenu à Bruxelles en 1970 et publié un an plus tard[4], il soulignait ainsi à quel point cet islam avait été pratiquement ignoré par les islamisants, généralement non slavisants et surtout focalisés sur le monde musulman « classique », quand les historiens locaux avaient souvent adopté des biais idéologiques ou avaient été victimes de leur méconnaissance de l'islam et que leurs collègues islamologues de la région avaient préféré, eux aussi, s'intéresser au monde musulman classique.

[1] *'Alî b. Muhammad et la révolte des esclaves à Basra (869-883/255-270h)*, thèse ronéotypée, Paris, 1965, 4°, iii + 280 p., carte ; avec un *Index général* par Milan Popović, 1966, 1 fasc. *in* 8°, 45 p. ; résumé paru dans les *Annales de l'université de Paris* 37/1 (1967) p. 84-85.

[2] Rodinson (Maxime), *Marxisme et monde musulman*, Paris, Le Seuil, 1972, p. 22.

[3] Dans son introduction aux *Musulmans des Balkans à l'époque post-ottomane*, il explique qu'il a commencé dès cette époque à faire des fiches sur l'histoire moderne, avant tout postottomane, des communautés musulmanes balkaniques (cf. p. 1, n. 3). Références bibliographiques complètes de ses ouvrages principaux à la fin de la présente note.

[4] Cf. « Problème d'approche de l'islam yougoslave », *Correspondance d'Orient* 11 (1971), p. 367-376, republié dans *Les musulmans des Balkans*, p. 57-65 (cf. p. 61-63).



Il n'eut de cesse de creuser ce sillon, notamment grâce à la possibilité qui lui fut donnée d'animer deux séminaires : à partir de 1973, le séminaire « Histoire moderne et contemporaine des musulmans balkaniques » à la VIe section de l'École pratique des hautes études (EPHE) qui devait devenir l'École des hautes études en sciences sociales (EHESS) ; à partir de 1975, le séminaire « Cultures musulmanes balkaniques » qu'il anima à la IVe section de l'EPHE. Outre de multiples articles, le travail sur l'histoire des musulmans balkaniques aboutit à un *opus magnum* qui fut aussi sa thèse d'État, soutenue à Aix-en-Provence en 1985, sous la direction de Robert Mantran. Ce livre, intitulé *L'islam balkanique : les musulmans du sud-est européen dans la période post-ottomane* et publié par l'institut de balkanologie de Berlin, devint une bible pour ceux qui se lancèrent dans ce champ à sa suite. Mais s'il ne cessa de faire œuvre d'initiateur, c'est aussi parce que son intérêt se démultiplia dans différents domaines : la littérature, la presse, les rapports entre islam et politique, les confréries mystiques musulmanes, les conversions et, dans les dernières années, la magie.

Sa méthode était toujours la même : collecter des données à travers la bibliographie existante et les sources ou sur le terrain, les mettre sur des

fiches par auteur, par thème, par lieu, etc., afin de restituer, grâce à cette base de données non informatisée, une image, fût-elle parcellaire, « de ce que l'on sait », sans faire d'extrapolation, ni d'interprétation idéologique ou théorique. Il se disait un « paysan du Danube » labourant son champ. Il voulait ainsi rejeter les idéologies et les apologies « hors champ ». Chercheur infatigable, il arpentait les bibliothèques – moins fréquemment les archives – dans tous les pays de la région – Hongrie, Roumanie, ex-Yougoslavie, Grèce, Turquie, Bulgarie, Albanie –, mais aussi d'Europe, en particulier en Allemagne et en Autriche, où les fonds sur le sud-est européen sont très riches, voire en Finlande. À Vienne, il alla même jusqu'aux fins fonds d'une bibliothèque de médecine pour trouver des écrits sur la magie dans les Balkans. Il avait aussi arpenté le terrain, notamment, mais pas seulement, lorsqu'il travaillait sur les confréries mystiques musulmanes, faisant, avec ses amis Dušan Tasić, Balša Mladenović et d'autres, des « tournées de derviches ».

Car son travail fut rarement solitaire. De fait, peut-être par humilité, mais surtout guidé par un esprit qui voyait large, il avait d'emblée envisagé la recherche comme dépassant la force d'un seul homme, et donc comme collective. Dans son premier article sur la littérature ottomane des régions yougoslaves paru en 1971, il affirmait qu'il fallait « renoncer définitivement à des entreprises individuelles toutes vouées à l'échec à l'avance et cela quelles que soient la valeur et les compétences du chercheur et entreprendre une étude collective dans le cadre d'une Université ou d'un Institut »[5]. Il présentait ensuite un véritable programme : dresser une liste biobibliographique des auteurs à étudier, susciter l'écriture d'articles et de thèses sur ces auteurs ou de travaux de dépouillement de textes, de catalogues et d'ouvrages, pour aboutir à la rédaction d'un dictionnaire biobibliographique, revenir ensuite à des analyses plus poussées et, dans une ultime étape, faire des études comparatives afin de comprendre ce que représentait véritablement cette littérature ottomane provinciale. Il était pourtant sceptique quant à la possibilité de réaliser un tel programme, notamment en raison du petit nombre d'orientalistes yougoslaves.

Si cette entreprise collective sur la littérature ne vit effectivement jamais le jour – comme il le constatait vingt-cinq ans plus tard lorsque

[5] Cf. « La littérature ottomane des musulmans yougoslaves : essai de bibliographie raisonnée », *Journal asiatique* CCLIX/3-4 (1971), p. 309-376, republié dans *Cultures musulmanes balkaniques*, p. 79-141 (cf. p. 91).

le texte fut republié dans un recueil de ses articles – il eut d'autres occasions de promouvoir et d'animer des recherches collectives. Ce fut à partir du début des années 1980 – en 1982 plus exactement – que la « grande aventure » du programme de recherche sur le monde musulman périphérique fut lancée avec Marc Gaborieau et Denys Lombard, qu'il avait rencontrés grâce à Olivier Carré. Ce dernier avait en effet animé, avec Michel Seurat au milieu des années 1970, un groupe de travail pluridisciplinaire sur l'islam et l'État, qui se réunissait au Centre d'études et de recherches internationales. Pour Alexandre Popovic – Sacha –, cela avait été l'occasion d'échanger avec des spécialistes des mondes arabe, iranien et turc contemporains, mais aussi de l'islam en Chine, en Asie du Sud-Est, dans le sous-continent indien et en Afrique. Quelques années plus tard, ils eurent ensemble l'idée d'organiser à l'EHESS, où D. Lombard était responsable des Aires culturelles, une première table ronde sur les ordres mystiques, entre chercheurs travaillant sur le monde musulman, « afin d'aboutir à une vue générale de la question par la confrontation des enquêtes menées sur les terrains particuliers »[6]. Avec Gilles Veinstein, qu'il avait « embarqué » dans cette aventure, il en publia les actes. Surtout, à partir de 1983, il devint coresponsable du groupe de recherche « La transmission du savoir dans le monde musulman périphérique » et à partir de 1986 du programme de recherche interdisciplinaire sur le monde musulman périphérique qui lui fit suite. Dans ce cadre, avec Marc Gaborieau, mais aussi avec d'autres comme Denys Lombard, Marcel Bonneff, Jean-Louis Triaud, Nicole Grandin et Pierre Labrousse, il fut l'une des chevilles ouvrières d'un travail collectif de longue haleine qui s'est articulé autour de colloques et de tables rondes (sur les confréries mystiques musulmanes, les *madrasa*, le culte des saints), autour d'un séminaire qu'animait M. Gaborieau, d'un dictionnaire biographique des savants et des grandes figures du monde musulman périphérique aux XIXe et XXe siècles (dont ne parurent malheureusement que quelques fascicules) et d'une lettre d'information (vite appelée la « Lettre verte » en raison de sa couleur). C'est lui d'ailleurs qui composait minutieusement de façon artisanale cette publication de « *working papers* » avant la Lettre. Au-delà des publications qui en résultèrent, parmi lesquelles l'ouvrage de synthèse sur les confréries mystiques musulmanes (*Les voies d'Allah*, qu'il codirigea avec G. Veinstein), les fruits de cette entreprise unique résidèrent dans la constitution d'un réseau dans lequel furent aussi

[6] Veinstein (Gilles), « Avant-propos », dans *Les ordres mystiques dans l'islam*, p. 9.

intégrés des chercheurs étrangers et de jeunes chercheurs pour lesquels ces dynamiques à la fois comparatistes et globales devenaient ainsi plus naturelles.

Ces dynamiques lui permirent d'apporter lui-même de nombreuses études sur les *tarikat* dans les Balkans ottomans et postottomans, mais aussi sur les partis politiques, sur la littérature des musulmans des Balkans à l'époque ottomane, sur leurs institutions jusque dans la période postottomane (*vakf*, *madrasa*), sur la magie ou encore sur le pèlerinage à la Mecque[7]. Il s'intéressa également beaucoup à la presse, non seulement en tant que source, mais aussi en tant qu'objet. Bien avant les campagnes de numérisation rendues possibles par les progrès technologiques, il avait tenté de convaincre différentes institutions du bien-fondé d'une entreprise de sauvegarde de la presse des musulmans des Balkans. Parallèlement, nous avions commencé, lui et moi, à travailler à un ouvrage répertoire sur cette presse des musulmans des Balkans, que nous avons malheureusement laissé de côté, nous faisant happer par d'autres chantiers.

L'une des dernières entreprises qu'il a menées illustre encore cette force motrice qu'il a été. Il s'agit de la bibliographie raisonnée sur les conversions à l'islam en Asie Mineure et dans les Balkans, qu'il a éditée avec Gilles Grivaud. À l'occasion d'un séminaire organisé par ce dernier à l'École française d'Athènes en 1997, il avait en effet poussé, non pas à la publication des actes de la rencontre, mais à l'élaboration d'une bibliographie raisonnée qui permettrait de porter à la connaissance de la communauté scientifique la très riche production sur le sujet parue en différentes langues souvent confidentielles et souvent dans des ouvrages ou revues difficilement accessibles. Pour cela, il avait mis à la disposition des uns et des autres les références qu'il avait déjà collectées sur ces « fameuses fiches », charge à eux de compléter et de faire les notices. Plus de 800 de ces notices furent ainsi rassemblées et présentées dans un ouvrage paru en 2011, qui s'impose désormais comme un précieux outil à la disposition des chercheurs.

Dans les dernières années, toujours dans un esprit de partage, d'ouverture et de confrontation, il voulut aussi conjuguer ses efforts avec Constant Hamès, spécialiste de l'islam africain, en lui proposant d'animer ensemble le séminaire qu'il consacrait désormais à la magie. Ceux qui y

[7] On peut se reporter de façon commode à ses recueils d'articles, dont les références figurent ci-après, sauf pour sa production sur la magie pour laquelle nous envisageons avec C. Hamès de publier un nouveau recueil.

ont assisté jusqu'en 2012 ont ainsi pu comprendre les circulations, les similitudes et les spécificités de certaines pratiques magiques en islam, comme la confection de talismans, dans des contrées aussi éloignées que la Mauritanie et les territoires yougoslaves.

Ce « jouer collectif », on le retrouve aussi dans sa collaboration à des revues bibliographiques (*Abstracta islamica*, *Türkologischer Anzeiger*, *Les Livres*) ou à des encyclopédies telles que l'*Encyclopédie de l'islam.* Il y était sollicité aussi parce qu'il avait rapidement acquis une reconnaissance internationale à travers ses interventions dans les congrès et ses publications. Il recevait de nombreuses invitations qu'il aimait à honorer – il fut notamment *fellow* au Wissenschaftskolleg de Berlin en 1993-1994. Les nombreuses traductions de ses ouvrages et articles (en turc, en serbocroate, en italien, en albanais, en allemand, en anglais, en espagnol, en malais) sont également le reflet du rayonnement scientifique international qu'il avait acquis comme spécialiste de l'islam balkanique.

Tout cela aurait difficilement été possible si sa personnalité n'avait pas été également hors du commun. Car sa force venait de là : de ces compétences multiples, mises au service d'une volonté de défricher des champs nouveaux, et de cette large vision dont j'ai parlé, mais aussi d'un enthousiasme, d'un dynamisme, d'une ténacité qui lui ont permis, seul ou avec d'autres, de lancer des programmes de recherche et de fédérer. Sa profonde gentillesse et son humanité, son humour et sa bonne humeur faisaient qu'il pouvait faire bouger, arrondir les angles entre les uns et les autres, faire se réunir ceux qui, sans lui, n'auraient peut-être pas uni leurs efforts. Il encourageait tous ceux qui avaient quelque chose à apporter, tous ceux qui se lançaient dans la voie de la recherche, tous, à quelque stade qu'ils fussent. Il écoutait, savait choisir les mots qui encouragent, font réfléchir.

Par son ouverture, par son humilité – repérable aussi bien dans ses écrits que dans son comportement –, par son sourire, il attirait, il nouait le contact, se faisait des amis. Les colloques et les séminaires furent ainsi pour lui autant d'occasions d'échanger tant scientifiquement qu'humainement. Comme dans le sport, la « troisième mi-temps », c'est-à-dire les moments passés à la table d'un café ou d'un restaurant, était pour lui tout aussi importante pour l'échange, intellectuel comme humain. Il savait aller à la rencontre des autres aussi sur le terrain. Il n'oubliait pas d'acheter des paquets de cigarettes pour les laisser sur les tombes des saints ou les offrir dans un *tekke*, comme il n'oubliait pas d'apporter des bonbons aux enfants des collègues chez lesquels il allait dîner, même lorsque

ceux-ci avait passé l'âge des sucettes, histoire de faire durer la « tradition ». Car l'humour était aussi l'un des ressorts de sa façon d'être en société. Il avait l'art de conter des histoires, transmettant notamment les blagues qui circulaient dans la Yougoslavie communiste. Son ouverture était aussi due à ses autres intérêts : le sport, le cinéma, la découverte des pays et des gens. Lui qui aimait le cinéma, il aurait d'ailleurs pu reprendre le message que le metteur en scène géorgien Otar Iosseliani a essayé de faire passer dans ses films : apprendre à cultiver son bonheur, consacrer son existence à se donner du plaisir et à en donner aux autres, s'asseoir autour d'une table, dire aux gens des choses agréables[8]. Avec son « r » roulé, qui nous rappelait que devenu Français il était resté Serbe, il aurait dit « bravo youpi ! » pour terminer et pour nous encourager à continuer.

Nathalie Clayer

[8] Cf. Bitoun (Olivier), « 4 films géorgiens de Otar Iosseliani », URL : www.dvdclassik.com/critique/avril-iosseliani (dernier accès : 08/12/2014).

PRINCIPALES PUBLICATIONS

Ouvrages

La révolte des esclaves en Irak au IIIe/IXe siècle, Paris, Geuthner (coll. *Bibliothèque d'études islamiques* VI), 1976, 218 p. – version anglaise : *The Revolt of African Slaves in Iraq in the 3rd/9th Century*, Princeton, Markus Wiener Publishers (coll. *Princeton Series on the Middle East*), 1998, xiv + 207 p.

L'islam balkanique : les musulmans du sud-est européen dans la période post-ottomane, Wiesbaden, Osteuropa-Institut an der Freien Universität Berlin – Otto Harrassowitz Verlag (coll. *Balkanologische Veröffentlichungen* XI), 1986, xii + 493 p. ; 2e éd. : Istanbul, Isis (coll. *Les Cahiers du Bosphore* LII), 2009, xii + 493 p. – version turque : *Balkanlarda İslâm*, Istanbul, İnsan Yayınları, 1995, 506 p. – version albanaise : *Islamizmi ballkanik: myslimanët e Europës Juglindore gjatë periudhës pasosmane*, Tirana, Dituria, 2006, 545 p.

Les musulmans yougoslaves (1945-1989) : médiateurs et métaphores, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1990, 67 p. – version serbe : *Jugoslovenski muslimani (1945-1989): posrednici i metafore*, Belgrade, Akvarijus (coll. *Biblioteka «Misterije politike»*), [1990,] 53 p.

Un ordre de derviches en terre d'Europe (La Rifâ'iyya), Lausanne, L'Âge d'Homme, 1993, 159 p.

Recueils d'articles

Les derviches balkaniques hier et aujourd'hui, Istanbul, Isis (coll. *Analecta isisiana* IX), 1994, xi + 372 p.

Les musulmans des Balkans à l'époque post-ottomane : histoire et politique, Istanbul, Isis (coll. *Analecta isisiana* XI), 1994, vi + 373 p.

Cultures musulmanes balkaniques, Istanbul, Isis (coll. *Analecta isisiana* XIII), 1994, 281 p.

Direction d'ouvrages

Les ordres mystiques dans l'islam : cheminements et situation actuelle, colloque international de Paris, 13-14 mai 1982, Paris, éd. de l'EHESS (coll. *Recherches d'histoire et de sciences sociales* XIII), 1986, 324 p. – version turque : *İslâm Dünyasında Tarîkatlar (Gelişmeleri ve Aktüel Durumları)*, Istanbul, Sûf Yayınları, 2004, 610 p. (avec Gilles Veinstein).

Naqshbandis : cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman, Actes de la table ronde de Sèvres, 2-4 mai 1985, Istanbul-Paris, Isis (coll. *Varia turcica* XVIII), 1990, 750 p. + 1 f. de pl. (avec Marc Gaborieau et Thierry Zarcone).

Presse turque et presse de Turquie, Actes des colloques d'Istanbul, 23-24 mai 1985, 13-14 mai 1986, 25 mai 1987, Istanbul, Isis, (coll. *Varia turcica* XXIII), 1992, iii + 366 p. (avec Nathalie Clayer et Thierry Zarcone).

Revue des études islamiques LX/1 (1992) : *Bektachiyya, études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, xii + 468 p. ; 2e éd. : Istanbul, Isis, 1995, xii + 476 p. (avec Gilles Veinstein).

Les voies d'Allah : les ordres mystiques dans l'islam des origines à aujourd'hui, Paris, Fayard, 1996, 711 p. – version espagnole : *Las sendas de Allah : las cofradías musulmanas desde sus orígenes hasta la actualidad*, Barcelone, Edicions Bellaterra (coll. *Biblioteca del Islam contemporáneo, serie Ibn Jaldún*), 2000, 831 p. (avec Gilles Veinstein).

Melâmis–Bayrâmis : études sur trois mouvements mystiques musulmans, Istanbul, Isis, 1998, viii + 326 p. (avec Nathalie Clayer et Thierry Zarcone).

Archives de sciences sociales des religions 115 (2001) : *Islam et politique dans le monde (ex-)communiste*, 201 p. (avec Marc Gaborieau).

Les conversions à l'islam en Asie Mineure et dans les Balkans aux époques seldjoukide et ottomane : bibliographie raisonnée (1800-2000), Athènes, École française d'Athènes (coll. *Mondes méditerranéens et balkaniques* III), 2011, viii + 904 p. (avec Gilles Grivaud).

ENTRE CONFRONTATIONS ET ALLIANCES : ACEH, MALACCA ET LES OTTOMANS (1520-1568)

INTRODUCTION

Au XVIe siècle, Aceh mena par la main de quatre sultans – Râja Ibrahim (r. c. 1515-1523), ‘Ali Mughayat Syah (r. 1523-1530), Salah ad-Din (r. 1530-1539) et surtout ‘Ala ad-Din Ri’ayat Syah al-Kahar (r. 1539-1571) – une politique résolument expansionniste en Asie du Sud-Est. Afin de réaliser ce dessein, le sultanat mena un double jeu : il instrumentalisa Malacca – occupée par les Portugais depuis 1511 – dont il exagéra la puissance militaire pour obtenir, dans une première phase (1520-1547), un soutien économique des réseaux marchands musulmans de la *Khutba**[1] de l’océan Indien, où les Gujaratis* et les *Rumî**[2] occupèrent une position significative. Cette aide fut accompagnée d’une assistance militaire et diplomatique de la part des *Rumî*. Ce fut par le truchement de ces derniers qu’Aceh, tout en continuant à agiter habilement l’épouvantail portugais, sollicita dans une seconde phase (1547-1570) l’aide ottomane et réussit à formaliser des relations diplomatiques avec la Porte. Toutefois, en dépit de la manipulation pratiquée par Aceh à l’égard des Ottomans, ceux-ci ne furent pas dupes de la manœuvre ; en négociations simultanées avec le Portugal pour

Dejanirah Couto, maître de conférences HDR, École pratique des hautes études, section des Sciences historiques et philologiques, 190-198 avenue de France 75244 Paris cedex 13.

[1] Pour les termes marqués d’un astérisque, voir le glossaire en fin d’article.

[2] Soldats de métier, marins, corsaires et négociants d’origine extrêmement diverse, sujets des États mamelouk et ottoman, mais aussi originaires du Maghreb et ressortissants occidentaux de la Méditerranée orientale.

Turcica, 46, 2015, p. 13-61. doi: 10.2143/TURC.46.0.3087630

préserver une entente tacite dans l'océan Indien, ils n'accordèrent finalement à Aceh qu'un soutien prudent et limité.

UN EXPANSIONNISME SUR PLUSIEURS FRONTS : ACEH ET SES AMBITIONS RÉGIONALES APRÈS 1520

Dans la première moitié du XVIe siècle, l'océan Indien assista certes à l'irruption des Portugais, fondateurs de l'*Estado da Índia** en 1505[3], mais aussi à l'ascension du sultanat d'Aceh, un acteur dont les ambitions hégémoniques s'affirment progressivement, dès les années 1520, au-delà de son territoire situé au nord de l'île de Sumatra.

À la fois politique, religieuse, militaire et commerciale, la dynamique expansionniste d'Aceh, qui se prolongea jusque dans les années 1570, entraîna une redistribution des cartes dans le système d'alliances de l'océan Indien. Des États en rivalité avec Aceh – à l'exemple du sultanat de Johor, situé au sud de la péninsule malaise, d'Aru et de Batak sur l'île de Sumatra – surgirent sur le devant de la scène. Il en fut de même pour des pouvoirs non étatiques comme les réseaux de la *Khutba*, qui orchestrèrent parfois – de manière plus ou moins efficace – des actions contre les Portugais dans l'océan Indien[4].

Conséquence des victoires militaires qui participèrent à la constitution de son identité politique dans les années 1490[5], les conquêtes territoriales d'Aceh[6], indissociables aussi de la consolidation du pouvoir royal, contribuèrent au *daulat* des sultans acehnais, en d'autres termes, à leur légitimation politique et religieuse sur les États du détroit de Malacca[7]. C'est ainsi qu'Aceh entra rapidement en compétition avec Johor, qui jouissait d'un grand prestige en tant qu'héritier direct du sultanat de Malacca – il avait été fondé par le fils du dernier sultan avant la conquête portugaise – et de l'ancien empire de Sri Vijaya[8].

[3] Silva, *O fundador*, p. 232-238 ; Oliveira e Costa, Rodrigues, *El proyecto*, p. 73-82.

[4] Sur les réseaux de la *Khutba*, voir Lambourn, « *Khuṭba* », p. 131-132 ; Bouchon, *Mamale de Cananor*, p. 152-153.

[5] La fondation d'Aceh est le résultat de l'unification des royaumes connus dans les sources malaises sous le nom de *Makhota 'Alam* (la couronne du monde) et de *Dâr al-Kamal* (demeure de la perfection divine) : Hadi, *Islam*, p. 34 ; Alves, « Le nord », p. 102 ; *id.*, *O domínio*, p. 153-154, p. 174.

[6] Sur la politique expansionniste d'Aceh, voir Sousa Pinto, « As missões », p. 80-83.

[7] Sur la notion de *daulat*, voir Sousa Pinto, « Melaka », p. 126 ; Koster, « Exoticism », p. 151.

[8] Sousa Pinto, « Melaka », p. 118, p. 127.

La politique de conquête territoriale alla de pair avec un dessein économique. Il fut d'abord question de contrôler la course dans le détroit et, simultanément, le passage des produits chinois de luxe (soieries et porcelaines), des drogues d'Insulinde et des épices coûteuses (clou de girofle et cannelle) des Moluques en installant des bases navales dans la péninsule malaise[9]. À cela s'ajouta le plan de mainmise sur la production et l'exportation du poivre des zones côtières du détroit et des États de la péninsule malaise, ainsi que l'éviction des voisins d'Aceh : les sultanats producteurs du nord de l'île de Sumatra (Pidir et Pasai) et, de l'autre côté du détroit, son adversaire et rival absolu, le sultanat de Johor.

En s'emparant de Malacca en 1511, les Portugais firent obstacle à ces projets, mais tombèrent aussi à point nommé car ils contribuèrent à donner un nouveau prestige aux conquêtes d'Aceh qui les désigna comme des ennemis à part entière, avec d'autant plus de légitimité qu'il s'agissait de non musulmans[10]. En remportant une victoire décisive sur eux, Aceh pouvait revendiquer le statut de véritable héritier de l'ancien sultanat de Malacca et ravir cette primauté à Johor. Cependant, en réalité, les Portugais de Malacca affichèrent des ambitions modestes et ne représentèrent jamais un vrai danger militaire pour Aceh[11]. Comme M. Lobato l'a démontré, « sans fonction centrale et reléguée vers la périphérie, comme Ormuz, Malacca n'a jamais obtenu au sein de l'Empire portugais la place centrale que sa position géographique sur le détroit paraissait lui conférer »[12]. D'ailleurs, on ne saurait trop insister sur le fait qu'Aceh n'a jamais été tributaire des Portugais, même si leur antagonisme a pu connaître des moments d'accalmie[13].

[9] Thomaz, « Maluco », p. 567-568 ; *id.*, « Os Portugueses », p. 585-590, tableau p. 588-589 ; Lobato, « Épices », p. 139.

[10] Toutefois on ne peut pas parler encore de *jihâd*, notion qui apparaît seulement au XVII[e] siècle dans les textes malais (comme par ex. l'Histoire d'Aceh, *Hikayat Aceh*).

[11] Ce constat fut fait en 1990 par Lombard, *Le carrefour*, vol. I, p. 51, qui soulignait « qu'il serait sans doute erroné de croire que les Portugais jouissaient alors d'une suprématie. (...) Ils n'ont été que des acteurs parmi d'autres, cherchant non sans peine à s'accrocher à l'un des débouchés de l'Insulinde ». Le mythe de la puissance portugaise à Malacca est dû, entre autres, à A. Reid.

[12] Lobato, « A carreira », p. 349. Sur cette question, se reporter également aux travaux de Thomaz, Sousa Pinto et Alves.

[13] Casale, « "His Majesty's Servant" », p. 52. En 1561, les Portugais, en infériorité numérique à bord d'une nef, croisèrent l'armada acehnaise mais ne furent pas attaqués : Arquivo nacional da Torre do Tombo, Lisbonne (AN/TT), Corpo cronológico (CC) I, (liasse) 106, (doc. n°) 80, fol. 2. Cependant, les relations diplomatiques ne furent effectives

Vers 1520, les armes importées ou saisies par la course contre les Portugais permirent à Aceh d'acquérir des armes à feu plus modernes. Une partie non négligeable de cet armement provenait en effet du butin prélevé sur des nefs (*naos*) portugaises opérant dans le détroit de Malacca. En 1520, le sultan acehnais s'en servit pour conquérir Barus (dit aussi Fansur) sur la côte ouest de Sumatra[14], les sultanats voisins de Daya et Pidir en 1521 et de Samudra-Pacè et Pasai en 1523. La forteresse portugaise de Pacè (érigée en 1521)[15] fut attaquée également en 1523 et les Acehnais y saisirent une grande quantité d'armement[16]. Ce qui conduisit Jorge de Albuquerque, le capitaine de Malacca, à échafauder des plans de conquête du sultanat en 1524[17] en proposant une alliance (qui n'aboutit pas) aux sultans vaincus par Aceh : celui de Pacè (exilé à Malacca)[18], celui de Pidir (réfugié à Perlis Indera Kayangan, État situé au nord-ouest de la péninsule malaise, à proximité de Kedah) et celui d'Aru, un autre sultanat de la partie centrale de Sumatra, qui disposait d'une flotte considérable au XVe siècle[19]. L'éventualité d'une alliance fut prise au sérieux par le sultan d'Aceh, qui prit langue en 1529 avec le capitaine de Malacca et lui envoya quelques captifs portugais en gage de bonne

que vers 1590. Auparavant, le sultan avait fait exécuter les membres de l'ambassade envoyée par Garcia de Sá vers 1520 et une ambassade suivante (80 personnes) avait connu le même sort : Lobato, « Os embaixadores », p. 265, d'après Barros, *Quarta década*, livre VI, chap. XVIII, p. 376-379 ; sur les périodes de coexistence, Alves, *O domínio*, p. 167.

[14] Reid dans Alves éd., *Fernão Mendes Pinto*, chap. 26, n. 7, vol. III, p. 70. Barus était un important port d'exportation du camphre.

[15] Alves, Manguin, *O "roteiro"*, p. 13 ; Pacè abritait dès 1521 une petite communauté marchande portugaise s'adonnant au commerce du poisson séché en provenance de Mascate et des Maldives pour les marchés de Sumatra (*ibid*., p. 23). Sur la forteresse : Alves, *O domínio*, p. 102-111.

[16] Dont 600 pièces d'artillerie, parmi lesquelles 150 couleuvrines et des *camelos* (canons tirant des boulets de pierre de 15 kg) : lettre de Manuel Godinho à D. João III, AN/TT, CC I, 86, 118, Goa [, 25.X.1545], dans *ibid*., p. 267. L'auteur du document fait également l'inventaire de l'artillerie confisquée par les Acehnais à bord des nefs portugaises après 1521 et nomme chacun des navires arraisonnés. Aceh s'empara aussi des armes à bord de la galère de Simão de Sousa Galvão en 1528. Une autre liste assez complète de ces saisies dans Alves éd., *Fernão Mendes Pinto*, chap. 17, vol. II, p. 71.

[17] Après 1570, l'idée de la conquête d'Aceh fut liée à celle de l'évangélisation de Sumatra, défendue par Alexandre Valignano et par l'évêque de Malacca, D. João Ribeiro Gaio : Alves, Manguin, *O "roteiro"*, p. 18-22 ; Sousa Pinto, « Melaka », p. 116.

[18] Lettre du sultan de Pacè au roi de Portugal, AN/TT, CC I, 38, 42 [de Cochin le 14.XII.1527] dans Alves, *O domínio*, p. 231-232.

[19] Alves, Manguin, *O "roteiro"*, p. 14 ; AN/TT, CC I, 32, 106 [Pêro de Mascarenhas au roi de Malacca, 1.IX.1525]. Sur la puissance considérable d'Aru voir Reid dans Alves éd., *Fernão Mendes Pinto*, chap. 21, n. 2, vol. III, p. 63-64. Aru maîtrisait aussi les filières du négoce des esclaves : Alves, « Le nord », p. 102.

volonté. Désireux d'arriver à un accord à tout prix, Garcia de Sá prit le risque de lui dépêcher un galion chargé de produits divers et d'armes de plusieurs types, qui fut promptement saisi dans le port d'Aceh[20]. Dans la logique de l'assaut contre la forteresse portugaise de Pacè, les forces d'Aceh attaquèrent Malacca en septembre 1537, pillèrent les quartiers marchands, s'emparèrent d'artillerie et firent des captifs[21]. Fort de ces prises consécutives d'armement et des premiers succès militaires, le sultanat étendit sa domination – même s'il ne conquit pas Malacca – sur une bonne partie des régions du nord de Sumatra donnant encore plus d'éclat au titre d'« Aceh demeure de la paix » (*Aceh Dâr al-Salâm*)[22].

Étroitement lié au processus de consolidation du pouvoir royal, l'expansionnisme régional d'Aceh se poursuivit pendant les années 1530[23]. Ainsi, l'éviction du sultan Salah ad-Din et la restauration du pouvoir par son frère 'Ala ad-Din Ri'ayat Syah al-Kahar en 1539[24] amenèrent Aceh à des guerres sur plusieurs fronts : contre le royaume hindouisé des Batak, qui occupait l'intérieur de Sumatra[25], contre Aru et contre Ayuthia[26]. Ce dernier conflit, mené contre une ville du Siam, répondait à une double visée : occuper Tenasserim, « fenêtre du Siam », important relais des navires marchands en provenance de Djeddah et d'Al-Kusayr en mer Rouge, d'Aden, de Perse[27], et s'emparer de Kedah, producteur de poivre de grande qualité et vassal du Siam.

20 *The Travels*, p. 549.

21 Castanheda, *Historia*, livre VIII, chap. CLXXVIII-CLXXIX, vol. II, p. 855-857 ; selon Correia (*Lendas*, chap. CXV, vol. III, p. 861-862), les troupes d'Aceh ont été évaluées à 3 000 hommes ; Thomaz, *Os Portugueses*, vol. I, p. 116-117 ; lettre de Tristão de Ataíde au roi [de Malacca, 15.XI.1537], AN/TT, CC I, 60, 7, fol. 10. Voir également Reid dans Alves éd., *Fernão Mendes Pinto*, chap. 26, n. 3, vol. III, p. 69. Selon Alves, le terme de razzia serait plus adéquat : Alves, « A conquista », p. 361.

22 Le sultan Syamsu Syah (1497-1515) avait déjà fait annexer également l'île de We (en face d'Aceh) et les royaumes de Lambri et de Bihar : Alves, *O domínio*, p. 174. Sur la conquête de Samudera-Pacè, *ibid.*, p. 159-160 ; Hadi, *Islam*, p. 20-29, p. 35.

23 Sur ce point, les sources malaises du XVIIe siècle, le *Sejarah Melayu*, la *Hikayat Aceh*, la *Hikayat Hang Tuah* ou le *Bustanu's Salatin* rejoignent les chroniques portugaises du XVIe siècle (João de Barros et Diogo do Couto).

24 Sur la crise dynastique et la rivalité impliquant les deux fils de 'Ali Mughayat Syah, l'aîné Salah ad-Din et le cadet 'Ala-ad-Din Ri'ayat Syah al-Kahar (à qui échut la gouvernance de Samudera-Pacè pendant quelque temps), Alves, *O domínio*, p. 160-168. Voir, en général, l'introduction dans Ito, *The World*.

25 Salah ad-Din avait été vaincu sur le champ de bataille par le roi batak en 1538 : Alves, *O domínio*, p. 162, n. 55.

26 Sur l'armée d'Aceh envoyée contre Tenasserim, sur la côte ouest de l'isthme de Kra : Alves éd., *Fernão Mendes Pinto*, chap. 17, vol. II, p. 70.

27 *Ibid.*, chap. 20, vol. II, p. 79-80.

Dans la guerre contre Batak et Aru (destinée à accroître stratégiquement le territoire du sultanat sur l'île de Sumatra) les Acehnais entreprirent une vaste campagne militaire alignant les forces de Salah ad-Din et de sa mère, la reine régente Paduka Syah'Alam[28]. Aceh mobilisa des forces considérables contre Aru : une escadre de 160 voiles, comportant des *lancharas*, des *calaluzes*[29] et des galiotes à rame, 15 navires de haut bord transportant des provisions de bouche et de l'artillerie et 17 000 hommes, chiourme comprise. Le commandement des troupes – qui incluaient « des Turcs, des Abyssins, des Malabars, des Gujaratis et des Luzons du Bornéo » – fut donné à Khair-ud-Din Mohamed (*Hairudin Mafamede*), beau-frère du sultan, et à un certain Hamad Khân « Abyssin »[30], venu de Djeddah en qualité d'émissaire du « pacha du Caire » pour négocier un traité avec Aceh[31]. Aru tomba en 1539 à la suite de cette campagne mais se dégagea de l'emprise d'Aceh l'année suivante[32]. Il fut vaincu à nouveau et réintégra les domaines du sultanat en 1564[33].

[28] *Ibid.*, chap. 13-18 et chap. 21-28, vol. II, p. 58-73 et p. 81-102.

[29] Vingt voiles dont 4 galères selon D. do Couto, *Da Ásia, década 6ª*, livre V, chap. I, vol. I, p. 348. Les *calaluzes* (du malais *kalâlus* ou *kelûlus*) étaient des embarcations légères à rames : cf. Reid dans Alves éd., *Fernão Mendes Pinto*, chap. 26, n. 5, vol. III, p. 69 ; Dalgado, *Glossário*, vol. I, p. 180-181. Les *lancharas* (du malais *lancaran*), embarcations longues, assez semblables aux galères, présentaient un bord plus haut que ces dernières et naviguaient à la voile et à la rame (parfois avec deux rangées de rames) : Manguin, « Of Fortresses », p. 620 ; Perret dans Alves éd., *Fernão Mendes Pinto*, chap. 13, n. 15, vol. III, p. 50.

[30] Employée par les sources portugaises du XVIe siècle, la terminologie appliquée aux origines des soldats étrangers au service d'Aceh adopte pêle-mêle des critères politiques, géographiques ou ethniques. Ainsi, le terme « Turc » désigne généralement les *Rumî*. Celui d'« Abyssin » s'applique aussi bien aux Éthiopiens qu'aux sujets du sultanat d'Adal. Il peut désigner également des sujets mamelouks et ottomans venant de la mer Rouge. Les Malabars (originaires de Cochin, de Cananor ou de Calicut) étaient principalement des guerriers *mâppilla* (des familles corsaires *marakkar* et *kunjali* au service des *Ali Râja* de Cannanore) ou *nâyar* (Bouchon, « Les musulmans », p. 71-72 ; *id.*, « L'évolution », p. 280-287). Les troupes d'Aceh intégraient aussi des Luzons (originaires de l'île éponyme aux Philippines).

[31] À en croire Fernão Mendes Pinto, Hamad était le neveu du pacha : Alves éd., *Fernão Mendes Pinto*, chap. 26, vol. II, p. 97. Sur ce personnage, voir également Casale, *The Ottoman Age*, p. 58-59.

[32] Alves éd., *Fernão Mendes Pinto*, chap. 26, vol. II, p. 96-98 ; *id.*, *O domínio*, p. 163 et n. 64. Contrairement à ce que crut Reid (« Sixteenth-Century Turkish Influence », p. 402), ce ne fut pas 'Ala ad-Din Ri'ayat Syah al-Kahar qui conduisit la guerre contre Batak et Aru, mais Salah-ad-Din et la reine mère. La guerre contre Aru donna toutefois à 'Ala ad-Din Ri'ayat Syah l'occasion de prendre le pouvoir et d'écarter son frère Salah et sa mère ; voir *supra* et Alves, *O domínio*, p. 163-164.

[33] Alves, *O domínio*, p. 166 ; sur Aru, voir Reid, « Sixteenth-Century Turkish Influence », p. 402. Sur la guerre de 1564, voir plus loin i*nfra*.

Les campagnes régionales aidèrent Aceh à fourbir ses armes en vue de l'expulsion définitive des Portugais de Malacca[34]. En s'immisçant rapidement dans le conflit entre Aceh, Aru, Batak et Johor, ceux-ci lui offrirent le prétexte désiré. Obnubilés par la recherche d'alliances politiques locales qui leur permettraient de ménager un glacis de sécurité autour de Malacca – en manque perpétuel d'hommes et d'armement[35] –, ils se laissèrent instrumentaliser par Aru et Batak : les demandes réitérées de soutien militaire de la part de ces sultanats contribuèrent à placer constamment les Portugais dans la ligne de mire d'Aceh[36]. D'autre part, des liens plus étroits noués entre Aceh et les membres du front de la *Khutba* entretinrent un climat propice à la poursuite de la politique antiportugaise. L'entrée au service d'Aceh du corsaire et dirigeant de la communauté marchande *mâppilla* de Calicut, Kutti ʻAli Marakkar (*Patemarcaa*), actif aux Maldives et à Ceylan vers 1530, fournit un exemple de ce rapprochement. Kutti ʻAli demeura au service d'Aceh jusqu'à sa mort en 1538[37]. On peut admettre que sa présence eut quelque poids sur l'alignement politique du sultanat lorsqu'il fut question de prendre position au sein du front musulman contre les Portugais[38].

Renouvelant la tentative de 1537, ʻAla ad-Din Ri'ayat Syah al-Kahar attaqua Malacca en octobre 1547[39]. En dépit des carences défensives de

[34] Tjandrasasmita (« The Indonesian Harbour Cities », p. 59) mentionne un premier plan d'Ali Mughayat Shah pour s'emparer de Malacca en 1529 mais n'indique pas sa source.

[35] Description très réaliste des insuffisances de la défense de Malacca dans la lettre de Manuel Godinho à D. João III (AN/TT, CC I, 86, 118) éditée dans Alves, *O domínio*, p. 265.

[36] D. do Couto, *Da Ásia, década 4ª*, livre V, chap. VIII-IX, vol. I, p. 378-391 ; Alves éd., *Fernão Mendes Pinto*, chap. 13, vol. II, p. 58-59, sur l'envoi d'une ambassade *batak* à Pêro de Faria, le capitaine de Malacca (1539), en vue de « punir les parjures acehnais, ennemis cruels de Malacca » ; p. 81-83 à propos de l'ambassade d'Aru à Malacca, également en 1539 ; Sousa Pinto, « Melaka », p. 128-129. Se reporter également à Alves, « Le nord », p. 107 ; sur le royaume des Batak, voir encore Reid, « Sixteenth-Century Turkish Influence », p. 401-402.

[37] Il fut arrêté par les Portugais et exécuté. Voir Reid dans Alves éd., *Fernão Mendes Pinto*, chap. 27, n. 2, vol. III, p. 70 ; Bouchon dans *ibid*., p. 44, n. 4.

[38] En revanche, aucune source ne consigne son activité de médiateur entre Hadım Soliman et Aceh, ni l'envoi d'un quelconque émissaire de sa part au pacha. L'hypothèse a été formulée par Casale, *The Ottoman Age*, p. 58-59.

[39] AN/TT, Colecção de São Lourenço (désormais CSL), II, fol. 288 (à propos des préparatifs du siège). Selon la lettre déjà citée d'António de Sousa à D. João de Castro, les Acehnais « déclaraient qu'ils allaient s'abattre sur Malacca » (« *e asy dão novas que estavão pera jr sobre Mallaqua* ») ; description très complète du siège dans Alves éd., *Fernão Mendes Pinto*, chap. 203 et 206, vol. II, p. 698-703 et p. 712-714 (conséquences du siège).

la ville[40], l'opération se solda par un échec, peut-être parce que l'assaut fut donné à la périphérie du centre urbain. Les troupes du sultan débarquèrent et razzièrent une zone peu peuplée, laissant aux Portugais le temps de donner l'alarme et de réorganiser leurs forces[41]. Ayant échoué devant Malacca, 'Ala ad-Din dévia sa flotte vers Perlis Indera Kayangan. Il s'y trouva face à la flottille portugaise, dépêchée entre-temps de Malacca à sa poursuite. Dans le combat qui s'ensuivit à l'entrée du fleuve Perlis, les Portugais saisirent 62 pièces d'artillerie frappées « aux armes du roi de Portugal » parmi un total de 300 fauconneaux et canons de siège (*berços*)[42], mais cela n'empêcha pas la flotte d'Aceh de s'emparer en 1548 de Perlis, producteur d'un poivre d'excellente qualité[43]. Un fort acehnais destiné à surveiller la course dans le détroit et les mouvements du sultanat de Johor, son puissant rival de la péninsule malaise, fut érigé à Perlis[44].

Après cette implantation, la rivalité entre Aceh et Johor s'accrut et, comme il était nécessaire de marquer la suprématie de l'un des deux adversaires par une éclatante victoire militaire, les Portugais de Malacca servirent à nouveau d'exutoire. En 1550-1551, Malacca fut assiégée par une puissante coalition, dirigée cette fois par Johor, qui avait étendu ses alliances à d'autres puissances de la région, comme Japara, État musulman et mercantile du Pasisir (le nord de l'île de Java). Ceux de la péninsule malaise furent aussi sollicités[45]. Par cette manœuvre, le sultan de Johor espérait isoler diplomatiquement Aceh et signifier de façon indiscutable aux puissances régionales que le flambeau du combat contre les Portugais avait été déplacé d'Aceh vers Johor[46].

[40] Sur l'évolution de la situation interne de Malacca, voir Sousa Pinto, « Melaka », p. 121-125 ; Alves, « Le nord », p. 103-105 ; *id.*, « A conquista », p. 360.

[41] Se reporter à D. do Couto, *Da Ásia, década 6ª*, livre V, chap. I-II, vol. I, p. 343-360 ; Hadi, *Islam*, p. 29.

[42] Alves éd., *Fernão Mendes Pinto*, chap. 206, vol. II, p. 713 ; Castanheda, *Historia*, livre VII, chap. C, vol. II, p. 547, à propos du galion de Manuel Pacheco arraisonné par le sultan d'Aceh.

[43] En raison de l'importance de sa production de poivre, Perlis fut reconquise par les Portugais quelques mois plus tard : Alves, *O domínio*, p. 166, n. 80 ; p. 167 ; p. 176 ; détails de la campagne de Perlis dans Alves éd., *Fernão Mendes Pinto*, chap. 206, vol. II, p. 712-714.

[44] Alves, *O domínio*, p. 166.

[45] Reid, « Sixteenth-Century Turkish Influence », p. 403 et n. 34, la source demeurant Diogo do Couto ; sur les relations Malacca-Johor, se reporter surtout à Sousa Pinto, « Captains ».

[46] Le conflit entre Aceh et Johor est décrit en détail dans la *Hikayat Aceh* : Alves, *O domínio*, p. 166, n. 82.

Cette fois-ci les Lusitaniens subirent beaucoup de pertes, mais furent sauvés par la dispersion des guerriers malais et javanais (*Jaos*) à la fin du siège[47].

Vers 1562, ‘Ala ad-Din Ri’ayat Syah al-Kahar entreprit une fois pour toutes de s’emparer de Johor. Il recommença de grands préparatifs militaires (ses chantiers reçurent l’ordre de construire une flotte de plus de 200 navires) mais, de façon significative, laissa croire que l’expédition était dirigée contre les Portugais de Malacca[48]. Cette campagne militaire se solda par la défaite de Johor (et d’Aru, qui s’était entre-temps révolté) en 1564[49]. Dans la foulée de ces victoires, ses troupes — environ 15 000 hommes transportant de l’artillerie de siège (plus de 200 canons de bronze) — assiégèrent à nouveau Malacca en 1564. La tentative fut renouvelée quatre ans plus tard, en janvier-février 1568[50].

Même si le sultan ne réussit pas à expulser les Portugais lors du siège de 1564, Aceh réussit à assujettir de façon permanente le nord et le centre de Sumatra et paracheva son emprise sur le détroit de Malacca et sur plusieurs territoires au-delà de celui-ci : ‘Ala ad-Din Ri’ayat Syah al-Kahar ambitionnait en effet devenir l’« empereur du monde malais »[51].

Quoi qu’il en soit, l’impact des conquêtes ne fut pas seulement d’ordre politique ou économique : il prit aussi une dimension religieuse et culturelle, marquée par une consolidation de l’islamisation et la diffusion du malais, favorisées par une conjoncture religieuse propice au progrès de l’islamisation, qui s’accentua dans les années 1550 le long de la route des épices, vers l’est de Sumatra, jusqu’aux archipels de Banda et des Moluques.

[47] Les techniques traditionnelles de combat impliquant le retrait des troupes à la mort de leurs capitaines, celles-ci se dispersèrent avec la disparition de leur encadrement militaire. Description détaillée du siège dans D. do Couto, *Da Ásia, década 6ª*, livre IX, chap. VIIII-IX, vol. II, p. 270-290 ; et dans la lettre du vice-roi D. Afonso de Noronha à D. João III [de Cochin, le 27.I.1552], AN/TT, CC I, 87, 71, fol. 4vº-5, éditée dans Dej. Couto, « Un coup d’épée », p. 83-84 ; Sousa Pinto, « Melaka », p. 122.

[48] AN/TT, CC I, 106, 80, lettre déjà citée du 1.VIII.1563. António Mendes de Castro y déclarait à la reine que la flotte était préparée en réalité pour aller contre Johor et non contre Malacca ; se reporter également à Alves, « From Istanbul with Love », p. 54 et n. 29. Nous sommes redevable à l’auteur pour la communication des épreuves.

[49] La flotte d’Aceh comptait 200 voiles. Détails dans Alves éd., *Fernão Mendes Pinto*, chap. 32, vol. II, p. 112-113.

[50] Sur ce dernier siège, voir Manguin, « Of Fortresses », p. 621-622. Sur les raisons de la retraite du sultan, voir *ibid*., p. 623.

[51] D. do Couto, *Da Ásia, década 8ª*, chap. XXI, p. 131. Voir dans Alves, *O domínio*, p. 165, le commentaire à propos de sa titulature, qui met bien en évidence ses ambitions politiques.

En effet, le sultan de Ternate, qui avait d'abord toléré la diffusion du christianisme (et la présence des Portugais), réaffirma les fondements islamiques de son État et se rapprocha de Japara, allié – selon les circonstances – d'Aceh ou de Johor[52]. Quoiqu'indirectement, Aceh bénéficia de ces alliances, souvent éphémères, et encaissa les dividendes d'une résistance religieuse au christianisme de plus en plus affirmée. Un incident rapporté par une source portugaise jésuite tardive, mais confirmé par des textes contemporains, donne la mesure de l'ampleur de cette opposition et des enjeux qu'elle suscita : à l'annonce de l'arrivée présumée d'une mission jésuite aux Célèbes, Haïrun, le sultan de Ternate, aurait obligé les chefs locaux, encore animistes, à accepter l'islam pour éviter leur conversion au christianisme[53].

D'un point de vue militaire, les dernières expéditions de conquête régionale, remportées avec succès (sauf dans le cas de Malacca), ne reposaient plus, on s'en doute, sur l'armement confisqué aux Portugais. Depuis quelques décennies, d'autres acteurs suppléaient aux besoins d'Aceh. Cet appui fut à l'origine d'un essor économique significatif, sans lequel le sultanat n'aurait pu mener avec succès sa politique expansionniste.

DÉVELOPPEMENT DES RÉSEAUX COMMERCIAUX HORS DU CONTRÔLE PORTUGAIS AUTOUR DU POIVRE : LA FILIÈRE *RUMÎ*/GUJARATIE

En partenariat avec les Gujaratis, les *Rumî* développèrent leurs activités marchandes au sein des réseaux mercantiles de la *Khutba* de l'océan Indien et dynamisèrent ces filières[54]. En mettant leurs capitaux et leurs navires au service du commerce musulman du poivre, ils conférèrent un nouveau rôle à la route maritime des Maldives qui devint un relais important entre Aceh, la mer Rouge et la Méditerranée. Le commerce de Malacca connut alors un déclin, tandis qu'Aceh, grâce à leur soutien, devint le grand exportateur du poivre dans la seconde moitié du XVI[e] siècle.

[52] Lobato, « Épices », p. 145.

[53] *Ibid.*, p. 146. Sur le contexte, Sousa, *Oriente*, p. 1043, p. 1059.

[54] Les réseaux sont désignés par les sources portugaises du XVI[e] siècle comme étant ceux où les « *Rumî* et les Gujaratis » (« *Rumes e Guzarates* », voir *infra*) jouissaient d'une position clé.

Au lendemain de la chute de Malacca en 1511, l'influente communauté marchande gujaratie[55] – adversaire intransigeant des Portugais, qui lui avaient nui depuis 1505 en instaurant la politique des sauf-conduits (*cartazes*) dans l'océan Indien[56] – quitta la ville et émigra à Aceh, profitant ainsi d'un espace géographique située en dehors des intérêts portugais. À l'exemple de l'archipel des Maldives, le nord de Sumatra constitua en effet une zone de commerce exclue du contrôle de l'*Estado da Índia*. Celui-ci fut surtout présent dans l'océan Indien occidental, la partie orientale étant considérée comme « *the shadow Empire* »[57] où, au-delà de quelques centres comme Malacca, leur domination fut très relative et laissée après 1517 entre les mains des marchands privés.

Les filières gujaraties associèrent également des marchands *paradesi**[58] maghrébins et arabopersans venant des villes syriennes, de Bahreïn, de Bagdad, de Shiraz ou d'Ormuz[59]. Les *Rumî* arrivèrent à Aceh dans les mailles de ces réseaux mercantiles[60], tournés vers les marchés du Bengale, du Pégou, du Coromandel, du Cambaye, des Maldives et de la mer Rouge. Impliquant directement Aceh, l'activité commerciale de ces réseaux mixtes est signalée dès 1527[61]. Le regain d'activité du commerce musulman aux Maldives, dans lequel les *Rumî*/Gujaratis furent fortement impliqués[62], dynamisa autour de 1527 une route du poivre Aceh /Maldives/

[55] Voir Thomaz, « Malaca », p. 531 ; Sousa Pinto, « Melaka », p. 123.

[56] Thomaz, « Precedents », p. 67-68 ; *id.*, « Portuguese Control », p. 120-162. La mesure, qui pénalisa aussi les marchands *paradesi** et *mâppilla*, entraîna une réaction contre les Portugais. Sommés de payer des droits dans les villes côtières sous contrôle portugais, les réseaux marchands ripostèrent de façon isolée ou concertée en 1521 : Dej. Couto, « Hormuz », p. 54 et n. 61-63 ; *ead.*, « Réactions » ; sur leur position anti-portugaise, voir Subrahmanyam, *Vasco de Gama*, p. 142 ; sur les *Mâppilla,* voir encore Wink, *Al Hind* III, p. 204-206.

[57] Le concept a été formulé dans Winius, « The Shadow Empire » ; *id.*, « Portugal's Shadow Empire ».

[58] Ils sont désignés dans les sources portugaises sous le nom de « Maures de la Mecque » (*Mouros da Meca*). Sur ces communautés d'« étrangers » dans l'océan Indien, se reporter au glossaire.

[59] On ne saurait toutefois réduire le commerce de l'océan Indien aux seuls réseaux musulmans. Voir à ce sujet les observations de Subrahmanyam, *Vasco de Gama*, p. 126-128.

[60] La communauté gujaratie apparaît systématiquement associée aux *Rumî* dans les opérations d'exportation de poivre dans un nombre significatif de documents parmi les vingt-huit d'une série datée de 1545, édités dans Thomaz, « A questão ».

[61] Alves, *O domínio*, p. 160 ; M. A. P. Meilink-Roelofsz (citée dans Reid, « Sixteenth-Century Turkish Influence », p. 400, n. 21, et dans Boxer, « A Note », p. 417, n. 9) date ce commerce « *a few years after 1526* » (Meilink-Roelofsz, *Asian Trade*, p. 145).

[62] Sur le développement de la route des Maldives, voir Bouchon, *Mamale de Cananor*, p. 152-153, p. 164 ; Casale (*The Ottoman Age*, p. 58) indique 8 navires envoyés

mer Rouge, développant un circuit de remplacement concurrent de celui du Malabar, trop surveillé et contrôlé par les Portugais[63]. Un rapport de Simão Alvares (1548) fait état de la confiscation, avant 1530, de grandes quantités de poivre blanc en provenance de Martaban (*Martavão*) au Pégou, dans l'embouchure du fleuve Saluem, et de Pedir[64], attestant ainsi du transport, par les réseaux *rumî*/gujaratis, des épices acehnaises vers la mer Rouge dès les années 1520[65]. Fin 1538, l'envoi d'un agent « turc » chargé d'ouvrir une factorerie pour acheter du poivre à Pacè (il s'agirait de Hamad Khân l'« Abyssin » de Djeddah, « neveu du pacha du Caire ») montre que le commerce était déjà organisé, les *Rumî* jouant le rôle de médiateurs entre Aceh, les marchés des ports de la mer Rouge et vraisemblablement l'administration ottomane en Égypte[66].

En 1545, l'ancien capitaine de Malacca Pero de Faria écrivait à D. João III que les Gujaratis d'Aceh étaient en train d'exporter du poivre de Martaban et de Pedir, information alarmante pour la couronne portugaise qui s'empressait de la transmettre l'année suivante au gouverneur de l'*Estado da Índia*[67]. Les 28 avis (*pareceres*) demandés en 1545 par le roi de Portugal à ses agents de l'administration impériale en Asie sur le négoce du poivre confirment l'étendue des exportations et la dynamique de l'association *rumî*/gujaratis au sein des filières mercantiles. Dans l'un de ces avis, Manuel Godinho fait le point de la situation en ces termes : « En ce qui concerne le poivre de l'île de Sumatra, dont font partie les ports de Pedir et de Pacè, au pouvoir du roi d'Aceh, il se déverse (*vaza-se*) vers le détroit [de la Mecque] en grande quantité, car tous les Gujaratis du monde y vont le chercher en passant par les

annuellement par cette route. Voir le témoignage très précis de Pêro de Faria sur la filière gujaratie Aceh/Maldives [Goa, 19.XI.1545], AN/TT, CC I, 77, 18, éditée dans Thomaz, « A questão », p. 144.

[63] Thomaz, « A questão », p. 75-76, p. 83-84. Cependant la production de Sumatra n'élimine pas la production du Malabar et les deux circuits fonctionnent indépendamment l'un de l'autre : Lobato, *Política*, p. 210 ; sur le contrôle portugais depuis 1505 et la politique de blocus de la mer Rouge, voir Lázaro, *O grande lagarto*, p. 291-304.

[64] Boxer, « A Note », p. 416 et n. 3. Alves, qui ne donne pas de référence précise à la date de 1527 (voir *supra*), a toutefois tenu compte de ce rapport.

[65] Reid (dans Alves éd., *Fernão Mendes Pinto*, chap. 21, n. 5, vol. III, p. 64) date la liaison maritime directe Aceh/mer Rouge d'un peu plus tard, vers 1534.

[66] Lombard (*Le carrefour*, vol. II, p. 49) ne date pas précisément cette installation ; Alves (éd., *Fernão Mendes Pinto*, chap. 26, vol. II, p. 97), place l'établissement de la factorerie dans le cadre d'un « traité avec le Pacha du Caire » établi au moment de la guerre contre Aru, autrement dit en 1539 ; se reporter aussi à Alves, « The Foreign Traders Management ».

[67] Boxer, « A Note », p. 416-417.

Maldives qui est le chemin le plus court vers le détroit »[68]. Un autre avis de 1545, celui de João Fernandes o Galego, met l'accent sur les ports du Bengale, du Pégou et de Tenasserim (sur la côte de l'Arrakan) qui accueillaient « un grand nombre de marchands *rumî* et beaucoup de nefs et de galions qu'ils dépêchent chaque année vers le détroit de la Mecque (la mer Rouge) »[69]. Le grand port *rumî*/gujarati dans le golfe du Bengale, qui recevait « du poivre à foison » du Siam, de Kedah et d'Aceh, était Martaban, tandis que Kusumi (*Cosmim*), sur le bras le plus occidental de l'Irraouaddy, accueillait les Portugais, au « détriment des *Rumî* et des Gujaratis »[70]. Tous ces marchands musulmans négociaient aussi en mer Rouge une denrée plus couteuse que le poivre, exportée à partir de Martavan : la laque[71]. En 1547, Aceh exportait également des cargaisons de poivre vers Surat, l'un des ports d'élection (avec Diu) de la communauté *rumî*/gujaratie[72].

En orchestrant la demande des marchés de l'océan Indien, de la mer Rouge et du golfe Persique, les *Rumî*/Gujaratis stimulèrent l'essor des plantations de poivre à Aceh. En dépit de l'incorporation progressive de régions de grande production[73], ces plantations gagnèrent du terrain dans les années 1550 au détriment des cultures vivrières traditionnelles. En 1540, peu de temps après sa prise de pouvoir, le sultan 'Ala ad-Din Ri'ayat Syah al-Kahar essaya de maîtriser l'exportation de ce produit en redéfinissant les paramètres de sa politique économique. Soutenu par son aristocratie guerrière, les *hulubalang* (*Ouroballões*), et par ses planteurs, 'Ala ad-Din Ri'ayat Syah al-Kahar imposa un monopole d'État, une réglementation stricte de l'administration portuaire et une centralisation du commerce du poivre à Aceh (celui de Pidir et Pasai était censé basculer

[68] AN/TT, CC I, 240, 77 [Goa, 28.XI.1545], édité dans Thomaz, « A questão », p. 178-179.

[69] Avis de João Fernandes o Galego, AN/TT, Cartas dos vice-reis, nº 75 [Goa, nov. 1545], édité dans *ibid.*, p. 190 ; biographie du Galego, p. 189. Voir également l'avis de Fernão de Pina, AN/TT, CC I, 77, 20 [Goa, 19.XI.1545], éd. dans *ibid.*, p. 137.

[70] Avis de Cristovão Douria, AN/TT, CC I, 77, 21 [Goa, 19.XII.1545], édité dans *ibid.*, p. 138-139.

[71] *Ibid.*, p. 139. Douria donne les prix de vente de chacun des deux produits en mer Rouge, illustrant ainsi le bénéfice dégagé.

[72] Boxer, « A Note », p. 417.

[73] Reid (« Sixteenth-Century Turkish Influence », p. 403) souligne l'importance des nouvelles plantations de Tiku, Priaman et Indrapuri, sur la côte sumatraise, sous contrôle acehnais. Priaman était aussi un producteur d'or, exporté également par Aceh : Lobato, *Política*, p. 209 ; sur l'expansionnisme d'Aceh, se reporter également à Thomaz, « A questão », p. 83.

sur Aceh)[74]. Dans le même ordre d'idées, il continua ses efforts pour contrôler le commerce poivrier dans la péninsule malaise et la navigation marchande dans le Détroit. C'est dans ce contexte que s'inscrivent le siège de Malacca de 1547 et la conquête de Perlis de 1548[75].

Le blocus de 1547 porte également la trace de l'influence des *Rumî*/Gujaratis à Aceh. Ceux-ci avaient déjà entrepris d'affaiblir économiquement Malacca bien avant cette campagne, en déviant aussi progressivement vers Aceh les circuits du commerce des épices les plus lointaines et les plus coûteuses (cannelle et clou de girofle de Banda et des Moluques). Le sultan d'Aceh leur prêtait main forte en mer en continuant à arraisonner les vaisseaux portugais rencontrés par ses escadres. En 1545, un convoi de cinq nefs marchandes portugaises faisant la liaison entre le Bengale et Malacca craignait « la flotte acehnaise qui patrouillait la côte »[76].

On peut estimer que les réseaux *rumî*/gujaratis ont réussi à mettre à mal l'économie de Malacca, car dans la seconde moitié du XVIe siècle la ville connut une période de « contraction » ou de récession, illustrée par une érosion considérable de son pouvoir économique et des mutations sociales internes[77]. Entre 1550 et 1569, diverses mentions dans les sources portugaises – chroniques, rapports officiels et correspondances privées – font état d'un accroissement indiscutable du trafic des navires poivriers d'Aceh, y compris au détriment de Malacca. Les notifications d'envoi d'escadres portugaises chargées de les arraisonner, la consignation des rencontres fortuites dans l'océan Indien occidental, notamment aux alentours d'Aden, laissent entrevoir l'importance prise par ce commerce.

[74] Ces réformes étaient terminées vers 1547 : Alves, *O domínio*, p. 176.

[75] Alves, « Le nord », p. 103-104.

[76] Alves éd., *Fernão Mendes Pinto*, chap. 147, vol. II, p. 487 ; sur le climat de peur à Malacca en 1544, où l'on craignait l'assaut des « 130 voiles d'Aceh », voir *ibid*., p. 489.

[77] Le siège mené par Johor en 1551 et le changement de politique fiscale décrété par l'*Estado da Índia* ne furent pas étrangers à cette régression. Ces questions sont analysées dans Sousa Pinto, « Melaka », p. 123-125 : contrairement à ce qui fut décrété après la conquête de 1511, les marchandises des chrétiens furent taxées plus tard à 6 % et celles des *keling*s et musulmans à 14 %. La société, de plus en plus métissée, exclut progressivement les communautés marchandes étrangères qui résidaient encore à Malacca. La communauté chinoise l'abandonna au profit de Macao (fondé en 1557) une fois l'interdiction du commerce des étrangers levée par les Ming en 1567. À l'instar de celui de 1524, les plans ultérieurs de conquête d'Aceh, qui auraient permis de desserrer l'étau autour de Malacca, furent sans effet. Les projets se succédèrent, mais dans la pratique Malacca adopta une position de plus en plus défensive. Se reporter à Boxer, « A Note », p. 417, p. 421-425 ; Alves, Manguin, *O "roteiro"*, p. 16-21 (sur le plan de 1570).

Les réseaux marchands gujaratis n'auraient probablement pas pris de l'ampleur et les exportations de poivre d'Aceh, notamment vers la mer Rouge, n'auraient pas connu le même essor sans le concours des *Rumî*. D'autre part, le rôle économique *rumî* demeure indissociable d'un autre aspect de leur intervention dans la vie du sultanat, à savoir l'assistance militaire, grâce à laquelle ce dernier put asseoir sa domination régionale.

ENCADREMENT DES RÉSEAUX COMMERCIAUX DU POIVRE : ÉMIGRATION *RUMÎ* ET ASSISTANCE MILITAIRE À ACEH

Il est nécessaire, en préambule, de rappeler que l'assistance militaire dont il va être question fut d'abord le résultat de vagues successives d'émigration de *Rumî* dans l'océan Indien.

Au tournant du XVIe siècle, la campagne mamelouke de Hüseyn al-Kurdi contre Diu en 1508-1509 dispersa des soldats dans plusieurs régions de l'Inde. Les sultanats indiens (Gujarat, Bhamanides du Deccan, Bîjâpûr) servirent naturellement de relais à cette émigration de *Rumî* qui se virent confier parfois des postes dans la haute administration ou dans l'armée. En 1510, à Bîjâpûr, au moment de la conquête de Goa par Afonso de Albuquerque, ils commandaient l'armée et étaient en charge des chantiers navals. Les chroniques portugaises les signalent à ce moment-là sous le nom de « Turcs de combat » (*Turcos de combate*)[78].

Rappelons encore qu'ils essaiment rapidement au-delà du sous-continent indien à la faveur de la mobilité des négociants *paradesi* arabopersans et des Gujaratis, conjuguant négoce et service des armes[79]. En 1521 un groupe de soldats *rumî* demeure influent au Bengale, à la cour de Nusrat Shâh, le sultan de Gaur, et à Tenasserim, comme la relation de la première ambassade portugaise à Gaur en témoigne[80]. Son auteur, l'interprète anonyme de la délégation, signale en effet le rôle de « Majlis

[78] Castanheda (*Historia*, livre III, chap. VIII, vol. I, p. 514) emploie l'expression équivalente « *Turcos de peleja* » ; Correia (*Lendas*, chap. CXIII, vol. III, p. 854) leur donne le nom de « Turcs à la solde » (*Turcos a soldo*). Les sources portugaises emploient indifféremment le terme « *Rumî* » (*Rume*) et « Turc » (*Turco*) pour parler des sujets mamelouks ou ottomans : Özbaran, *Bir Osmanlı Kimliği*, p. 78-88 ; *id.*, « Ottomans ». Le terme « janissaire » (*janizero*) apparaît également dans les sources portugaises. Voir également Casale, « The Ethnic Composition » ; Thomaz, « La présence », p. 77.

[79] Voir aussi Subrahmanyam, « The Trading World ».

[80] *Voyage*, p. 285, p. 296, p. 305, p. 360 (trad. française du texte) ; Dej. Couto, « "*Traduttore*" », p. 16-18 (pagination provisoire).

Rumî[81] (...) qui avait été commandant en second de la flotte des *Roumes* que D. Francisco de Almeida avait mis en déroute à Diu (en 1509), après la mort de son fils D. Lourenço à Chaul (...) » et de Nazîr Khân dans l'entourage de Nusrat Shâh[82].

Aceh n'étant pas éloignée du golfe du Bengale, la datation de 1538-1539[83], proposée pour établir l'arrivée des *Rumî* à Aceh – fondée sur la dispersion des soldats enrôlés dans la flotte de Hadım Soliman Pacha après son expédition en mer Rouge et au Gujarat en 1538 – est donc à revoir. Certes, la chronique d'Al-Sanâ' Al-Bâhir[84] confirme l'éparpillement des troupes de Hadım Soliman lors du voyage de retour de son expédition de l'Inde[85], mais il faut distinguer parmi ces soldats professionnels la diaspora militaire qui prit la relève après le siège de Diu mené par les *Rumî* en 1546[86] et des réseaux plus anciens d'hommes d'armes opérant dans l'océan Indien, actifs dès 1509 (expédition de Hüseyn al-Kurdi)[87].

[81] L'expression « Majlis *Rumî* » ne correspond évidemment pas au nom de l'individu, mais constitue une sorte de surnom donné par la source portugaise (l'interprète anonyme) pour désigner l'origine *rumî* du personnage.

[82] *Voyage*, p. 285. Détail significatif, le rapport de 1525 envoyé par Selman Re'îs à Ibrahim Pacha (recommandant l'expulsion des Portugais de l'océan Indien) fait déjà une place à l'île de Sumatra parmi les pays de l'Asie du Sud-Est. Voir Lesure, « Un document », p. 149 (texte ottoman), p. 156 (traduction). La lettre a été aussi publiée dans Özbaran, « A Turkish Report », et encore avant par Fevzi Kurtoğlu (1943), Cengiz Orhonlu (1961) et Muhammad Yakub Mughul (1974).

[83] Safvet Bey « Bir Osmanlı Filosu'nun Sumatra Seferi » ; Reid, « Sixteenth-Century Turkish Influence », p. 401 ; Göksoy, « Ottoman-Aceh Relations », p. 4 (pagination de la version électronique) ; Alves, *O domínio*, p. 161-162.

[84] Chronique arabe du Hadramaout, rédigée par Muhammad al-Shillî al-Yamanî. Il existe une édition récente : Muhammad al-Shillî al-Yamanî, *Kitâb al-sanâ'*, d'après une copie appartenant à 'Abd al-Rahmân Balfaqîh et à une seconde copie conservée au British Museum (Add 16 648).

[85] Serjeant, *The Portuguese*, p. 402.

[86] En 1546, Hawga Safar réunit 1 000 hommes recrutés en mer Rouge. Quatre cents parmi eux étaient des *Rumî* (payés 10 *pardaus* par mois). Cinq autres étaient des sapeurs venus d'Istanbul, avec un salaire mensuel de 300 *cruzados* par mois. Le reste des troupes était composé de Persans, de Khorassanis, d'Abyssins et de Fartaqis (habitants de Ra's Fartaq, au Yémen). Après la défaite, ces soldats essaimèrent dans l'océan Indien : voir la lettre du capitaine de Diu, D. João de Mascarenhas, dans Garcia, « O segundo cerco », p. 143 (fol. CCCLXXXI) en particulier, ainsi que la lettre de D. João de Castro au roi [de Diu, 16.XII.1546], *Obras*, vol. III, p. 303 (sur les sapeurs venant d'Istanbul).

[87] Quelques-uns s'adonnaient à la course : voir l'exemple du *Rumî* au service du samorain de Calicut qui alla piller Punicale, sur la côte de la Pêcherie, en Inde : D. do Couto, *Da Ásia, década 6ª*, livre X, chap. IX, vol. II, p. 456.

Cette diaspora fut alimentée par des vagues successives : en 1527, l'ensemble d'individus dont Selman Re'îs fut la figure la plus emblématique en mer Rouge s'éparpilla dans l'océan Indien après la mort de celui-ci. En 1528, Henrique de Macedo, commandant d'un galion dans la flotte du nouveau gouverneur de l'*Estado da Índia* Lopo Vaz de Sampaio, intercepta une nef *rumî* puissamment équipée d'artillerie aux alentours de l'île de Qeshm (dans le golfe Persique), qui transportait une grande quantité d'armement et de soldats de métier[88].

Hawga Safar Salmân[89], qui fit partie de la même mouvance de la mer Rouge, émigra au Gujarat un peu plus tard, en 1531-1532, avec un trésor de 300 000 *cruzados* et une flotte de 26 navires, après avoir servi le sultan Kathiri Badr ben Abdullah bu Tuwaîrîk de Shihr, sur la côte du Hadramaout. Hawga Safar était accompagné de Mustafa Bayram, qui emmenait de son côté 600 guerriers *rumî*, 1 300 Arabes, de l'artillerie (dont trois *bacâlûska*) et ses femmes[90]. Devenu le plus riche marchand de Diu entre 1532 et 1546 (date de sa mort), sa flotte marchande liait, entre autres, Diu à Tenasserim dans le golfe du Bengale[91]. Lui-même était bien inséré dans les réseaux gujaratis qui desservaient Aceh, Pacè et Pedir.

En 1539, Aceh accueillit 300 *Rumî* arrivés du « détroit de la Mecque » (*estreyto de Meca*). À la suite de l'envoi en mer Rouge de quatre navires poivriers (*navios da pimenta*), 'Ala ad-Din Ri'ayat Syah al-Kahar attendit le retour de ces vaisseaux avec une cargaison de plusieurs caissons d'arquebuses et des pièces d'artillerie en fer et en bronze[92]. Cet armement lui servit à s'emparer d'Iacur et de Lingau, deux lieux du pays batak, déclenchant la campagne militaire de 1539 contre ce dernier royaume, dans laquelle périrent vraisemblablement une partie des *Rumî* du groupe

[88] Correia, *Lendas*, chap. VII, vol. III, p. 272.

[89] D'origine italienne ou albanaise (sa famille s'installa à Brindisi ou à Otrante), Hawga Safar participa aux guerres d'Italie à la fin du XVe siècle et entretint une flottille marchande en mer Rouge. Il y fut capturé par Salman Re'îs et devint son agent commercial. Salman le ramena au sultan mamelouk Kansaw al-Ghûri qui le prit à son service et dont il devint le trésorier. Il accompagna Hüseyn al-Kurdi à Diu en 1508 et se convertit à l'islam à son retour au Caire : Mathew, « Khwaja Saffar », p. 319-321.

[90] Castanheda, *Historia*, livre VIII, chap. XXXI, vol. II, p. 616 ; Serjeant, *The Portuguese*, p. 56 ; Dej. Couto, « Rumi Networks », p. 106.

[91] Arrivant de Tenasserim, l'un de ses navires fut arraisonné par les Portugais et ramené à Chaul : lettre de Jerónimo de Noronha à D. João de Castro [Bassein, 24.IV.1546], *Obras*, vol. III, p. 164.

[92] Alves éd., *Fernão Mendes Pinto*, chap. 13, vol. II, p. 59 ; Reid, « Sixteenth-Century Turkish Influence », p. 401.

débarqué à Aceh. Les quatre navires du poivre et les deux galions qui les avaient transportés furent incendiés par le roi des Batak[93]. À l'époque de ces événements l'« Abyssin » Hamad Khân recevait le commandement des troupes d'Aceh dans la guerre engagée contre Ayuthia, au Siam[94].

Comme le détachement utilisé contre les Batak fut pratiquement décimé au combat, le sultan d'Aceh reçut en 1539 un autre corps de 300 *Rumî* venus de la mer Rouge, dont il se servit dans le conflit presque simultané contre Aru[95]. Un sapeur (*turco engenheyro*) chargé des opérations de minage accompagna les nouveaux arrivants[96]. Le minage des *tranqueiras*[97] fut décisif dans la défaite d'Aru, d'autant plus que Hamad Khân, devenu entre-temps aide de camp du général acehnais Khair-ud-Din, beau-frère de ʻAla ad-Din Ri'ayat Syah al-Kahar, périt lors de ces opérations[98].

Lors du siège de Malacca de 1547 les forces d'Aceh déployèrent également un contingent de *Rumî*. À la faveur du combat déjà mentionné sur le fleuve Perlis, engagé après le siège[99], on apprend que ce détachement était formé de 60 « Turcs », une vingtaine de « Grecs »[100] et des « janissaires »[101].

93 Alves éd., *Fernão Mendes Pinto*, chap. 13, vol. II, p. 59-60 ; chap. 16, vol. II, p. 67. Fernão Mendes Pinto mentionne d'abord « 300 Turcs » puis « 160 Turcs » ; sur Batak (*Bata*) se reporter à la note de Daniel Perret : *ibid.*, chap. 13, n. 2, vol. III, p. 47-48.

94 *Ibid.*, chap. 26, vol. II, p. 97-98 ; surinterprétation du texte dans Casale, *The Ottoman Age*, p. 58, car Fernão Mendes Pinto ne dit pas que Hamad Khân voyagea dans l'un de ces quatre navires poivriers.

95 Alves éd., *Fernão Mendes Pinto*, chap. 21, vol. II, p. 81. Il s'empara d'un bastion avec l'aide de 60 « Turcs », 40 « janissaires » et des troupes du Malabar : *ibid.*, chap. 26, vol. II, p. 97-98.

96 *Ibid.*, chap. 27, vol. II, p. 99. Voir n. 86 *supra*.

97 Terme portugais pour désigner les palissades en bois faisant fonction de fortifications. Sur celle de Malacca, qui donne son nom (Trankerah) à un quartier nord de la ville, voir Manguin, « Of Fortresses », p. 619.

98 Alves éd., *Fernão Mendes Pinto*, chap. 26, vol. II, p. 97-98.

99 Fernão Mendes Pinto ne mentionne pas la présence de *Rumî* dans sa description du siège de 1547 ; il renseigne seulement sur la flotte acehnaise (autour de 5 000 guerriers à bord de 70 *lancharas*, des fustes et des galiotes à la rame). Toutefois, leur présence est signalée dans l'armada acehnaise après le siège, lors du combat qui s'ensuivit sur le fleuve Perlis : cf. *ibid.*, chap. 206, vol. II, p. 712. Contrairement à ce que Reid (« Sixteenth-Century Turkish Influence », p. 402-403) crut, la guerre contre Aru ne mit pas de coup d'arrêt à la participation *rumî* dans les campagnes militaires d'Aceh.

100 Le terme « Grecs » semble s'appliquer ici à des chrétiens, mercenaires, renégats ou convertis de force : *ibid.*, chap. 206, vol. II, p. 712-714.

101 Les sources portugaises utilisent parfois le terme « janissaires » : n. 78 *supra* ; Sousa, *Oriente*, p. 394, p. 358 ; Castanheda, *Historia*, livre VIII, chap. CXCIIII, vol. II, p. 879-880 (à propos des troupes embarquées dans l'armada de Hadım Soliman Pacha, dont il décrit les uniformes et *üsküf* lors de leur débarquement à Diu en 1538).

Le détachement prit place à bord de trois galiotes placées en tête de l'armada acehnaise, forte de plus de 4 000 hommes[102].

Si ces chiffres semblent modestes, il faut garder à l'esprit qu'ils pouvaient être légèrement plus élevés en fonction des circonstances. Un navire chargé d'une mission particulière, à l'exemple de la grande nef d'Aceh interceptée par les Portugais en 1561 aux abords de Qishn (*Caxem*, sur la côte du Hadramaout), transportait 500 soldats, des *Rumî*, des Arabes et des Abyssins[103]. En février 1565, une autre nef d'Aceh arraisonnée par le castillan D. Fernando de Monroy aux Maldives transportait « plus de quatre cents hommes blancs turcs et d'autres nations ainsi que beaucoup d'artillerie de bonne qualité »[104]. Ces chiffres sont dans la moyenne de l'intervention militaire *rumî* au service d'Aceh jusqu'en 1568, car lors de ce dernier siège de Malacca, face à 200 Portugais, 'Ala ad-Din Ri'ayat Syah al-Kahar alignait, selon Diogo do Couto, 349 voiles, 15 000 soldats et 400 « Turcs »[105]. Le texte de la légende de l'illustration du siège de 1568 désigne également un total de 15 000 hommes, mais mentionne aussi « beaucoup de Turcs renégats »[106] et des combattants de plusieurs origines[107].

Modeste selon nos critères contemporains, ce soutien n'en constitua moins un atout considérable dans les conquêtes territoriales du sultanat ; son rôle fut encore plus déterminant si l'on garde à l'esprit qu'il donna

[102] Fernão Mendes Pinto (Alves éd., *Fernão Mendes Pinto*, chap. 206, vol. II, p. 712-714) parle d'abord de trois galiotes (avec 60 « Turcs » à bord, p. 714). Un peu plus loin, dans la même page, il fait dire à des agents d'Aceh torturés par les Portugais que les pertes du sultan incluaient « 60 Turcs » et « 20 Grecs et janissaires » « venus sur deux nefs de Djeddah ». Dans la mesure où les galiotes, par leur tonnage, pouvaient difficilement faire le voyage de la mer Rouge jusqu'à Aceh, on peut admettre que les « Turcs » et les « 20 Grecs et janissaires » arrivés à bord de nefs aient été transférés sur des galiotes, plus à même de mener un combat fluvial.

[103] D. do Couto, *Da Ásia, década 7ª*, livre X, chap. III, vol. II, p. 453-454.

[104] D. do Couto, *Da Ásia, década 8ª*, chap. VIII, p. 60-61. D. Fernando (avec deux galions et quatre galiotes) fut chargé par le vice-roi D. Antão de Noronha d'intercepter les nefs d'Aceh qui partaient à ce moment de l'année vers la mer Rouge ; voir également Casale, *The Ottoman Age*, p. 127.

[105] D. do Couto, *Da Ásia, década 8ª*, chap. XXII, p. 135. Les Portugais retournent dans leurs quartiers avec « beaucoup de têtes tranchées de Turcs » (*ibid.*, chap. XXII, vol. I, p. 148).

[106] Ce terme servait à signaler l'origine européenne de ces individus, souvent enrôlés dans les équipages ottomans en Méditerranée, auxquels E. Sola (« The Corsairs », p. 253) a donné le nom de « *turcos de profesión* ».

[107] Manguin, « Of Fortresses », p. 626. L'original est conservé à la bibliothèque nationale du Brésil à Rio de Janeiro.

à la diplomatie d'Aceh un nouvel éclat, en ouvrant la voie à des relations diplomatiques officielles entre le sultanat et l'Empire ottoman.

LES RELATIONS AVEC LES OTTOMANS : DE LA MÉDIATION *RUMÎ* À LA FORMALISATION DES CONTACTS AVEC LA PORTE

Bien qu'autonome et liée à des cercles au profil bien précis, l'assistance militaire *rumî* dans l'océan Indien impliqua à ses débuts un contact plus ou moins occasionnel avec l'administration ottomane en Égypte ou en mer Rouge. Les relations prirent d'abord la forme d'un procédé d'échange de bons offices. Fins connaisseurs du terrain, où ils entretenaient des réseaux marchands et un vivier de main-d'œuvre militaire, les *Rumî* étaient à même de conseiller, accomplir ou faciliter des missions diplomatiques ponctuelles en mettant leurs réseaux à disposition des émissaires ou des ambassadeurs. Dans la première catégorie, il n'est pas inutile de rappeler que Hawga Safar fut probablement la source d'information du rapport de 1525 présenté par Salman Re'îs à Ibrahim Pacha, recommandant l'expulsion des Portugais de l'océan Indien[108]. La mission confiée à Hamad Khân en 1538 auprès de 'Ala ad-Din Ri'ayat Syah al-Kahar peut être considérée comme un exemple de la seconde catégorie, car, comme signalé antérieurement, Hamad Khân, porteur d'une lettre du « pacha du Caire » adressée au sultan, servit de médiateur dans une proposition d'accord commercial dont l'accès aux sources des épices de Banda et des Moluques ainsi que la création de la factorerie de Pacè furent les enjeux principaux[109]. Sous réserve de la découverte d'une autre documentation attestant des contacts plus anciens, on peut donc admettre que la mission de Hamad Khân correspond à un premier échange diplomatique avec l'administration ottomane en Égypte par le truchement informel des *Rumî*[110]. Finalement, Hadım Soliman Pacha, lorsqu'il envoya des émissaires au Gujarat, à Bîjâpûr[111] et à Calicut avant le départ

[108] Lesure, « Un document », p. 140.

[109] Alves éd., *Fernão Mendes Pinto*, chap. 26, vol. II, p. 97, par rapport à l'interrogation dans Reid (voir note suivante).

[110] Voir à ce sujet le questionnement de Reid, « Sixteenth-Century Turkish Influence », p. 401-402.

[111] Sur cet envoi, voir Alves éd., *Fernão Mendes Pinto*, chap. 8, vol. II, p. 47. Soliman Pacha avait envoyé à Ibrâhîm Âdil Châh une robe d'honneur par l'intermédiaire d'un sien ambassadeur dont la nef mouilla à Dabhol.

de son expédition en 1538[112], se servit aussi des *Rumî* et du réseau de Hawga Safar en particulier pour acheminer ses ambassadeurs dans l'océan Indien[113].

Si la médiation *rumî* servit les Ottomans, elle favorisa également d'autres secteurs. Tout semble indiquer en effet que les contacts informels entre *Rumî* et Ottomans encouragèrent les membres du front de la *Khutba* – par le truchement des *Rumî* – à demander l'aide des Ottomans contre les Portugais. Dès 1526-1527, comme en témoigne la lettre de Re'îs Sharafuddîn Fâli, vizir d'Ormuz, l'assistance d'Istanbul fut requise sous la forme de l'envoi d'un « régiment de son armée victorieuse » afin d'expulser les Portugais des ports de l'océan Indien[114]. Le moment fut en effet propice : dépassant l'échec du soulèvement antiportugais de 1521, le front connut un regain de mobilisation dans les années qui suivirent. Il s'adjugea le soutien du corsaire et dirigeant de la communauté marchande *mâppilla* de Calicut, Kutti 'Ali Marakkar (*Patemarcaa*) qui, comme mentionné antérieurement, entra ensuite au service d'Aceh et de gouvernants prestigieux comme Bahadur Châh du Gujarat, Ibrâhîm 'Adîl Châh de Bîjâpûr ou le *sâmûttiri* de Calicut. Adressées à Hadım Soliman Pacha dans le but de le renseigner sur les forces navales portugaises à la veille de l'expédition de 1538, les lettres d'Ibrâhîm 'Adîl Châh ou du *sâmûttiri* de Calicut montrent que la position des souverains indiens restait inchangée à la fin des années 1530[115] : l'illustre sultan d'Istanbul demeurait le

[112] Sur celle-ci, voir Dej. Couto, « No rasto », p. 491-500 ; Casale, *The Ottoman Age*, p. 59-63.

[113] AN/TT, CC I, 68, 57 (lettre de l'ambassadeur Duarte Catanho à D. João III [de Projita (Procida, Naples), 26.X.1540] éditée dans Dej. Couto, « Les contacts », annexe 4 [2e voie, non autographe]), fol. 5 : « *os neguoçios amtre o Turquo e el Rey de Cambaia todos se particao sacretamente por maos do sobredito imfiel Cofar* ». Hawga Safar achemina l'ambassadeur Ferhât Sûbâshî (Ferachyty Bey) de l'Inde jusqu'à Zabid et de Zabid (dans une nef transportant des cotonnades) jusqu'à Aden. De ce port, celui-ci voyagea jusqu'à la Mecque et de là jusqu'au Caire.

[114] Texte de la lettre dans Dej. Couto, « Trois documents », p. 479-480 (original en persan), p. 481-482 (transcription), p. 482-483 (traduction française). Re'îs Sharafuddîn y déclare avoir caressé le projet de profiter d'un pèlerinage à la Mecque (qu'il n'avait pu réaliser) pour envoyer un rapport plus détaillé à Istanbul.

[115] Alves éd., *Fernão Mendes Pinto*, chap. 12, vol. II, p. 55. Outre les personnalités indiquées, Hadım Soliman Pacha reçut des lettres de Burhân Nizâm Châh I (Nizâm ul-Mulk ; Nizamaluco ou Melique en portugais) deuxième sultan d'Ahmednagar (1509-1553) (voir la note de Subrahmanyam dans D. do Couto, *Da Ásia, década 8a (Lima Cruz)*, vol. II, n. 59, p. 59-60), et d'Asit Khân (ou Asete Khân), connu aussi sous le nom d'Acedecão, de « Rumî Khân » (*Rumecan*), de « Janissaire » ou de « Tigre du monde » (en raison de sa force physique). Asit Khân se maria avec l'une des filles de Hawga Safar : Dej. Couto,

modèle politique et le référent religieux maintes fois invoqué dans les correspondances diplomatiques. Dans cette optique, on peut admettre qu'Aceh, déjà intégré au sein du front de la *Khutba*, se servit des liens entretenus par le front avec les *Rumî* pour solliciter, à son tour, la médiation de ces derniers en vue d'obtenir l'assistance des Ottomans dans le combat contre les Portugais.

La jonction entre ces différents acteurs – Aceh, *Rumî*, Empire ottoman – s'acheva avec succès puisque la formalisation des contacts entre Aceh et l'Empire Ottoman par le biais d'ambassades officielles intervint dans une seconde étape. La première ambassade, si elle a été envoyée par Aceh à la Porte en 1547, serait à placer dans cette catégorie. L'assaut contre Malacca en 1547, mais aussi la conquête de Perlis en 1548 auraient pu la justifier, Aceh estimant indispensable une aide militaire étrangère pour venir à bout de ses adversaires. Signalée par Hammer à partir de mentions éparses dans les chroniques ottomanes, cette ambassade aurait été envoyée par le « roi indien » Alauddin. Ce dernier peut être identifié sans peine à 'Ala ad-Din Ri'ayat Syah al-Kahar, mais s'agissait-il d'une ambassade d'Aceh à part entière, ou bien avait-elle été envoyée par Calicut, avec des Acehnais dans la délégation ? Sachant que la pratique diplomatique asiatique au XVIe siècle voulait que les ambassades associent parfois les émissaires de plusieurs princes, la présence d'Acehnais au sein d'une délégation indienne demeure envisageable[116].

Entre 1530 et 1570 les Ottomans accueillirent soit au Caire soit à Istanbul plusieurs ambassades indiennes, soigneusement recensées par les sources portugaises (et arabes) : 1532 (Bahadur Châh du Gujarat)[117] ; 1536-1537 (ambassades de Bahadur Châh, de Bîjâpûr, de Calicut)[118] ; 1538 (ambassade de Mahmud III du Gujarat à la suite de la mort de Bahadur Châh en 1537 aux mains des Portugais, conduite par un neveu

« Rumi Networks », p. 107 et n. 38. Sur une hypothétique concertation entre Hadım Soliman Pacha et les *Mâppilla*, voir Casale, *The Ottoman Age*, p. 58-59.

[116] Göksoy, « Ottoman-Aceh Relations », p. 5 (pagination de la version électronique). L'auteur note néanmoins que cette ambassade n'est signalée par aucun document de la chancellerie ottomane ; Alves, « From Istanbul with Love », p. 50.

[117] Correia, *Lendas*, chap. LII, vol. III, p. 569-570 (ambassade au Caire) ; Dej. Couto, « Les Ottomans », p. 186 et n. 44 ; Dej. Couto, « Rumi Networks », p. 107, n. 47.

[118] D. do Couto, *Da Ásia, década 5ª*, livre I, chap. XI, vol. I, p. 113-114 ; Castanheda, *Historia*, livre VIII, chap. CXC, vol. II, p. 872-873 ; Correia, *Lendas*, chap. XCIX, vol. III, p. 794-795 ; Dej. Couto, « No rasto », p. 494 et n. 44 ; *id.*, « Rumi Networks », p. 107, n. 46-47.

du *Rumî* Hawga Safar)[119] ; 1540 (Gujarat)[120] ; 1546 (ambassade du Gujarat également, conduite par Hawga Safar lui-même)[121]. Calicut semble avoir envoyé aussi une autre mission diplomatique la même année. Une nouvelle ambassade du Gujarat, arrivée au Caire le 2 juillet 1555, fut promptement signalée par un agent de D. João III dans cette ville[122]. Dans ces circonstances, il paraît surprenant que les sources portugaises ignorent une ambassade d'Aceh au Caire ou à Istanbul en 1547, le Portugal ayant depuis 1541 un ambassadeur à Istanbul, chargé de conclure une paix séparée avec la Porte[123] et un traité commercial, à l'abri duquel les Portugais se proposaient d'approvisionner les Ottomans en épices[124].

La première phase de ces négociations traîna plusieurs années (jusqu'en 1546-1547 ?) sans résultat politique tangible, suscitant l'impatience de la Porte[125]. Les ambassadeurs se succédèrent. Un nouveau départ de deux d'entre eux vers Istanbul (où séjournait apparemment un troisième) est encore signalé le 15 mars 1546[126], mais nous ignorons de combien de temps se prolongea leur mission. À notre connaissance, il ne fut plus question d'ambassadeurs envoyés directement du Portugal à Istanbul

119 Correia, *Lendas*, chap. CXIII, vol. III, p. 855 ; AN/TT, CC I, 68, 57, fol. 5 : cette ambassade est à mettre en rapport avec celle de Hadım Soliman Pacha envoyée au Gujarat en 1538. Séjournant au Caire entre mai et octobre 1540, l'envoyé et futur ambassadeur du Portugal à Istanbul, Duarte Catanho, y prit connaissance de l'arrivée de deux « janissaires » en provenance de l'Inde avec des lettres pour le « pacha du Caire et pour le sultan ». Ces émissaires avaient accompagné auparavant l'envoyé de Hadım Soliman, Ferhât Sûbâshî au Gujarat en 1538. De leur nom, Casani et Memi (Hasan et Memi en réalité), ils étaient, selon le futur ambassadeur portugais, « Grecs de Modon » ; or comme leurs noms l'indiquent il s'agissait de musulmans. Ferhât Sûbâshî était resté au Gujarat.

120 *Ibid.*

121 Dej. Couto, « Rumi Networks », p. 107-108, n. 47.

122 Lettre de João de Lisboa à D. João III, AN/TT, CC I, 86, 120, fol. 2v [Le Caire, le 30.VIII.1555], éditée dans Dej. Couto, « Portuguese-Ottoman Rivalry », p. 167-174 (p. 170). L'ambassadeur, un *Rumî*, était *kotual* de Surat et apportait trois lettres pour Soliman : l'une de Mahmud III, l'autre de son gouverneur et une troisième d'un fils de Hawga Safar. Sur João de Lisboa, voir aussi Casale, *The Ottoman Age*, p. 104-106.

123 Dej. Couto, « Les contacts », p. 102-113. Ils ont immédiatement consigné l'ambassade d'Aceh de 1562, voir *infra*.

124 Une (première ?) tentative de contact diplomatique avait été effectuée en 1532 : Dej. Couto, « Les contacts », p. 87-102 ; *ead.*, « Itinéraire », p. 23-35.

125 Les lettres du sultan en témoignent. Voir celle de 1544, où cette impatience est visible, dans Dej. Couto, « Itinéraire », p. 32 ; lettre éditée dans Özbaran, « An Imperial Letter », p. 111-112.

126 AN/TT, CSL, IV, fol. 389. Il s'agissait du premier ambassadeur Duarte Catanho et du troisième, Gaspar Palha. Le deuxième, Diogo de Mesquita, séjournait encore à Istanbul en 1546 : Dej. Couto, « Itinéraire », p. 23-35.

avant le début des années 1560[127]. Du côté portugais, outre des raisons de politique interne, un faisceau de motifs peut expliquer la reprise des contacts diplomatiques. Le motif le plus important pour notre sujet est en rapport avec la politique européenne : pour préserver ses intérêts commerciaux et militaires dans l'océan Indien, le Portugal se décida à nouveau à faire cavalier seul (comme en 1541), dans le but de se soustraire à l'alliance occidentale contre les Ottomans, dans laquelle Charles Quint et Philippe II d'Espagne s'étaient efforcés de l'entraîner[128].

Signalée par le baile de Venise[129], l'ambassade d'Aceh arriva à Istanbul en juin 1562. Les chroniques portugaises ont enregistré les vicissitudes du voyage. En mars ou avril 1561 – est-ce une coïncidence ? – les Portugais interceptèrent aux alentours de Qishn, un convoi de trois navires acehnais dont la grande nef transportait l'ambassade. Lestée d'une cargaison de poivre, comme les deux autres embarcations, ce grand bâtiment puissamment armé d'une cinquantaine de canons[130] était un navire connu des Portugais, car il avait appareillé pour la mer Rouge en 1560. Le mauvais temps l'avait forcé toutefois à mouiller à Tenasserim d'où il était parti en janvier 1561[131]. Le trésor qui devait être remis au sultan ottoman fut évalué par Diogo do Couto à 200 000 *cruzados* en or et pierres précieuses. La nef transportait aussi un palanquin (un présent pour Soliman) ; l'escorte, forte de 500 hommes armés, était formée de *Rumî*, de Fartaqis et d'Abyssins. La nef fut incendiée et le trésor disparut, de façon peu claire, dans le combat et la confusion qui s'ensuivit[132].

[127] Ils auraient été repérés dans Azevedo Cruz, « Diplomatas ».

[128] Aubin, « *Per Viam* », p. 408, p. 413, p. 431. Cette alliance fut liée au projet de Maximilien II d'accord avec le châh Tahmasp en vue d'encercler l'Empire ottoman. Le plan se solda par un échec avec la signature de la paix entre Habsbourg et Ottomans en 1568.

[129] Römer, Vatin, « Aceh », p. 65 ; Casale, « "His Majesty's Servant" », p. 49, n. 7.

[130] AN/TT, CC I, 105, 139 (*Noticias de Constantinopla* [Istanbul, 22.VII.1562]).

[131] D. do Couto, *Da Ásia, década 7ª*, livre X, chap. III, vol. II, p. 453. Hawga Safar était peut-être son propriétaire, puisque ses navires opéraient régulièrement sur cette route, comme ceci est signalé dans les sources portugaises.

[132] AN/TT, CC I, 105, 139 ; *Memoria d'algumas circunstâncias relativas a D. Francisco Coutinho, vice rei da Índia*, Archivio segreto vaticano, Nunziatura apostolica Lisbona, nº 50, fol. 33-44vº, fol. 39vº (l'extrait se reportant à cet épisode est édité dans Alves, *O domínio*, p. 274 (doc. nº 13) ; *id.*, « From Istanbul with Love », p. 51, n. 22. Description détaillée de la bataille navale et du trésor dans D. do Couto, *Da Ásia, década 7ª*, livre X, chap. III, vol. II, p. 452-459. Le trésor a pu rester dans la cale de la nef, dont la coque est partie à la dérive.

Hüseyn et ‘Ömer[133], les ambassadeurs à bord, échappèrent néanmoins et arrivèrent à Istanbul le 12 juin 1562[134]. Est-ce leur arrivée que les agents de Philipe II d’Espagne consignèrent à Istanbul ? Envoyée de Péra le 2 juillet 1563, la synthèse (*relación de cartas*) rédigée d’après la correspondance d’Adam de Franchi(s) (le principal informateur royal, membre du réseau d’espionnage du Génois Juan Maria Renzo de San Remo à Istanbul[135]) mentionne la venue de « trois ambassadeurs eunuques » envoyés du « roi d’Escir, une île de la dimension de l’Angleterre située dans la région des Indes » avec « des présents de peu de valeur ». D’après Franchi ils furent reçus à la Porte le 22 juin[136]. Quoi qu’il en soit, comme le suggèrent Cl. Römer et N. Vatin, les ambassadeurs retournèrent probablement à Aceh à l’hiver 1562[137] mais prirent à nouveau le chemin d’Istanbul à l’été 1563[138].

[133] Alves (« From Istanbul with Love », p. 53-54) identifie Hüseyn à Râja Hussein, le deuxième fils de ‘Ala ad-Din Ri’ayat Syah al-Kahar, qui reçut le sultanat de Pasai à son retour à Aceh en 1568. Devenu sultan d’Aceh en 1571 sous le titre de ‘Ali Ri’ayat Syah, il régna jusqu’en 1579. Ömer fut envoyé en tant que « faux exilé » en mission d’espionnage à Malacca en 1568 dans le but de tuer le capitaine D. Leonis Pereira (1567-1570) et de détruire les dépôts de munitions. Découvert et interrogé, il confessa avoir été envoyé antérieurement comme ambassadeur à Istanbul. Il fut exécuté immédiatement et son corps en morceaux renvoyé à Aceh (D. do Couto, *Da Ásia, década 8ª*, chap. XXII, p. 140).

[134] Römer, Vatin, « Aceh », p. 65. Il n’est pas clair si l’arrivée au Caire d’une galère avec des ambassadeurs de la « basse Inde » (*baja India*) consignée par les espions Adam de Franchi et Juan Augusto Gilli (Giovanni Agostino Gigli) (Archivo general de Simancas, désormais AGS, *Estado*, *legajo* 486, doc. nº 105 [de Constantinople, le 19.VI.1563] dans Sola, *Sobre Turcos*, p. 5-6) se rapporte à cette ambassade de juin 1562, à la suivante (1563) ou à une ambassade de Calicut : Alves (« From Istanbul with Love », p. 51-52, n. 24) a supposé que l’information de Franchi concernait l’ambassade de juin 1562 et que les ambassadeurs avaient été reçus « *shortly thereafter* » le 6 juillet (1562) ; or cette date est donnée dans un document du 21 juillet 1563 (voir p. 38). La tournure linguistique employée par ce document laisse penser que l’ambassade était très récente.

[135] Le réseau a été brièvement présenté par Sola, *Sobre Turcos*, p. 4-9. Le document (AGS, *Estado*, *legajo* 1052, fol. 89 [de Madrid, le 20.I.1562]), une lettre du roi d’Espagne adressée au vice-roi de Naples concernant l’organisation du réseau à Istanbul (les noms des agents sont donnés à la fin du document) et le paiement de Franchi(s) le donnent comme « génois chrétien » (*ibid.*, p. 4 : le dit castillan dans Sola, *Sobre Turcos*) ; l’activité de ce réseau (avec les salaires des agents) est détaillé dans Hernán, « The Price », p. 237. Sur le réseau et la carrière de Renzo, voir Gürkan, *Espionage*, p. 267-276.

[136] AGS, *Estado*, *legajo* 486, doc. nº 104 (de Constantinople, le 2.VII.1563). Le document n’indique pas l’année. Surprenante, la référence aux eunuques résulte probablement d’un lapsus de l’information. La corruption du nom « Aceh » en « Escir » par un rédacteur espagnol ou italien est envisageable. L’ambassade sollicitait l’envoi de 30 galères.

[137] Se reporter à Römer, Vatin, « Aceh », p. 65.

[138] *Ibid.*, doc. nº 1, p. 82-83 et p. 66.

À en croire un autre rapport d'espionnage anonyme (« *relación de uno de los que avisan a vuestra majestad* ») rédigé le 21 juillet 1563 à Istanbul à l'intention de Philippe II d'Espagne également, une nouvelle ambassade fut donc reçue à la Porte le 6 juillet. Le rapport ajoutait que l'« ambassadeur de l'Inde » (il s'agissait de Hüseyn et ʻÖmer en réalité) avait été bien reçu. En réponse à la sollicitation concernant « des hommes ayant l'expérience de la mer », le sultan acceptait d'envoyer à Aceh 25 artilleurs, de l'armement (arquebuses et munitions), des maîtres en construction navale et deux « ingénieurs » en charge du groupe des ouvriers spécialisés. On confia à l'un des deux « ingénieurs » une mission de renseignement. Il fut aussi question de reconnaissance de la route maritime entre l'Empire ottoman et Aceh dans le but d'envoyer une flotte. Le rapport ajoutait que le sultan avait donné l'ordre à ses gouverneurs d'aider « l'ambassadeur » dans le chemin de retour sans lui faire obstacle d'aucune sorte[139], ce qui va dans le sens de l'ordre impérial présenté par Cl. Römer et N. Vatin. Enregistré le 6 juillet 1563, celui-ci ordonnait aux cadis des villes de la mer Rouge de faciliter le voyage des deux ambassadeurs, dûment identifiés par leurs noms dans le document[140]. D'après le même agent anonyme de Philippe II d'Espagne, l'ambassade d'Aceh, dans son voyage de retour, s'était embarquée le 10 juillet vers le Caire et de là devait gagner Basra (*Balsavan*) où attendaient dix galères équipées promises par Soliman. Toutefois l'ordre de départ ne serait donné que si le traité entre la Porte et Aceh devenait effectif[141].

Au moment où cette ambassade arrivait à Istanbul, un ambassadeur du Portugal y séjournait déjà. Il s'agissait de Nicolo Pietro Cochino, d'origine génoise, dont le dernier nom, ou plutôt le surnom évoque le port de Cochin, au Malabar, laissant penser qu'il y vécut pendant quelque temps avant d'être envoyé à Istanbul en 1562-1563 et en 1564[142]. Impliqué également dans le rachat de captifs (dont celui de Scipion Cicala, alias Cigalazade Yûsuf Sinân Pacha), il séjournait encore à Istanbul après le siège de Malte en 1565, mais quitta la ville ensuite pour aller à Messine

[139] « *...y ha mandado a todos sus gobernadores que le dejen pasar libremente y sin impedimento alguno.* » : AGS, *Estado*, *legajo* 486, doc. nº 108 (de Constantinople, le 21.VII.1563).

[140] Römer, Vatin, « Aceh », p. 82-83.

[141] AGS, *Estado*, *legajo* 486, doc. nº 108: « (...) *Pero que no se mueva con las dichas galeras hasta que sea amistad del dicho Rey.* (...) *Y pudiendo haber las dichas galeras, irá con ellas. Y si no se partirá sin esperarlas* ».

[142] Il signe déjà sa lettre du 29 octobre 1563 (voir *infra*) sous le nom de Nicolo Pietro Cochino.

en compagnie du corsaire Ali Portuk[143]. Le 8 avril 1582, Philippe II d'Espagne (Ier du Portugal) le gratifia d'une charge prestigieuse, celle de *vedor da fazenda*, autrement dit d'intendant des finances, chargé de l'achat, à Cochin, de 30 000 quintaux annuels de poivre pour le compte du roi[144].

Nous disposons d'une lettre autographe de Cochino adressée à D. Álvaro de Castro, ambassadeur du Portugal à Rome. Datée du 29 octobre 1563, celle-ci est rédigée à Péra[145]. Il y déclare avoir rendu les lettres du roi de Portugal et de D. Álvaro (qu'il avait traduites lui-même) à « Adali Bassa », c'est-à-dire au grand vizir Semîz ʻAli Pacha. Il laisse entendre également qu'il avait déjà été à Istanbul « l'année antérieure »[146]. Expédiée le 20 novembre 1563, la lettre du *mühimme defteri* adressée à D. Sebastião, reçue probablement vers la mi-octobre 1563, confirme l'audience de Cochino[147]. Les archives de Lisbonne conservent également les traductions italiennes de deux lettres de Soliman adressées à D. Sebastião. La seconde lettre est signée du nom du traducteur, le drogman du divan impérial (*divan-i hümayun tercümanı*) « Ibrahim Bech » (Ibrahim Bey, alias Joachim Strasz[148]). La première n'est pas datée, mais fut probablement rédigée fin octobre ou début novembre 1563 car elle évoque indirectement

[143] AGS, *Estado*, *legajo* 1054, doc. nº 31 ; *legajo* 1129, doc. nº 164. Sur Cigalazade, voir Gürkan, *Espionage*, p. 334 ; sur Portuk, voir *ibid.*, p. 271. Sur Cigalazade, voir encore Ocakaçan, « Cigalazade Yusuf Sinan Pasha », p. 1-13.

[144] Sousa Viterbo, *O thesouro*, p. 57-58 ; Subrahmanyam, « A Matter », p. 464 : « *later to be vedor da fazenda in Cochin* ».

[145] *As Gavetas*, XX, 13-49, vol. XI, p. 102-104. La transcription de plusieurs passages est fautive et la syntaxe confuse. Une relecture d'après le manuscrit (auquel nous n'avons pu accéder) s'impose. Casale a signalé la lettre dans « "His Majesty's Servant" », p. 49, n. 7, comme étant liée à l'ambassade de 1562, alors qu'elle concerne l'ambassade de 1563.

[146] *As Gavetas*, XX, 13-49, vol. XI, p. 104. On comprend que Cochino avait reçu un sauf-conduit ottoman accordé par Semîz ʻAli Pacha lors de son séjour à Istanbul en 1562, mais le document disparut lors d'un voyage en Languedoc, où l'ambassadeur fut arrêté ; libéré, il se rendit à nouveau à Istanbul en 1563 avec la lettre (de créance) du roi de Portugal. Une fois sur place, Semîz ʻAli Pacha lui reprocha la perte du sauf-conduit. Ces péripéties peuvent expliquer pourquoi le document (AGS, *Estado*, *legajo* 1127, doc. nº 131) place son arrivée à Istanbul début 1563.

[147] Römer, Vatin, « Aceh », doc. nº 2.

[148] Ibrahim Bey/Joachim Strasz appartenait à la noblesse polonaise. Capturé par les Ottomans en 1537, il remplaça Yunus Bey en juin 1551 comme drogman du divan impérial. Outre des missions à Venise (1555 et 1577) il fut chargé de missions diplomatiques en Allemagne (1562), en Autriche (1568), en France et en Pologne (1569) : Pedani, *Venezia*, p. 143. Je dois à l'obligeance de Maria Pia Pedani la transmission de cette information.

l'audience de Cochino, en accusant réception de la lettre de D. Sebastião par le sultan et en mentionnant la fin de la mission de l'ambassadeur. Nous reviendrons plus loin sur la seconde missive qui se rapporte à une autre ambassade portugaise, arrivée probablement à Istanbul fin octobre 1563[149].

En effet, la lettre de Cochino comporte deux informations significatives qui reflètent ses soucis du moment : l'une porte sur l'ambassade d'Aceh, qui gagna Istanbul en 1563, l'autre sur l'arrivée à la capitale d'une ambassade portugaise rivale, venue la même année des Indes par le golfe Persique. Cette dernière fut envoyée directement par le vice-roi D. Francisco Coutinho, comte de Redondo (1561-1564) avec la complicité du capitaine d'Ormuz[150].

Les informations sur l'ambassade d'Aceh diffèrent légèrement de celles rapportées par la *relación de uno de los que avisan*. Selon Cochino, la délégation des « Indiens » (l'ambassadeur n'avait pu savoir d'où ils venaient exactement mais espérait se renseigner) était repartie deux mois plus tôt[151]. Tout en se proclamant vassaux de la Porte, les ambassadeurs d'Aceh avaient apporté un cadeau de 50 perles de grande valeur au sultan et de 20 perles à Semîz 'Ali Pacha. Cependant, ils auraient « demandé tant de choses » qu'on ne leur avait accordé que 10 maîtres artisans habiles à fondre des canons[152]. Soumis à la pression que représentait la présence des deux ambassades à Istanbul – celle d'Aceh et l'ambassade portugaise concurrente – il s'efforça de faire avancer la négociation.

De fait, si l'ambassade d'Aceh fragilisa la position de Cochino, la délégation portugaise représentait aussi un danger que l'Italien signala d'ailleurs à D. Álvaro de Castro : un imbroglio diplomatique ne pouvait

[149] Les deux lettres sont éditées dans *As Gavetas*, XV, 14-20, vol. IV, p. 463-465, sous le titre « Cartas (tradução em italiano das) do grão-turco para el-rei D. Sebastião » (lettres du Grand-Turc à D. Sebastião). Le contenu de cette *carta* respecte, dans ses grandes lignes, celui de la lettre ottomane du 20 novembre présentée par Cl. Römer et N. Vatin. Par rapport à cette dernière, la traduction italienne de Lisbonne insère la formule protocolaire accompagnée de la titulature de D. Sebastião et développe les différents paragraphes selon la rhétorique en vigueur dans les chancelleries occidentales.

[150] L'initiative était relativement commune dans l'*Estado da Índia*, de même que les ambassades parallèles : voir *Voyage* ; Dej. Couto, « "*Traduttore*" », p. 14-15.

[151] Donc en août et non en juillet 1563 ; Cochino s'est donc trompé de date, si l'on garde à l'esprit l'ordre ottoman du 6 juillet 1563 ; *As Gavetas*, XX, 13-49, vol. XI, p. 104 : « (...) *sono mesi doi que si partirno de qui non e niuno che mi sapia dire la terra loro spero bene di saperlo* ».

[152] *As Gavetas*, XX, 13-49, vol. XI, p. 104 : « (...) *et non pono piu soportargli fra tante cosse che gli domandorno no hano potuto ottenere che X fondatori d'artegliaria* ».

que compromettre la poursuite des négociations avec la Porte[153]. Arrivée fin octobre 1563, cette délégation parallèle était conduite par António Teixeira de Azevedo, un noble d'Ormuz qui parlait un peu le turc et assez bien le persan[154]. Azevedo se faisait accompagner par une délégation de prestige[155], mais ce déploiement ne fut apparemment pas suffisant pour qu'on lui accorde le statut d'ambassadeur officiel : en allant vers Istanbul on lui réclama à Mossoul 50 pièces d'or d'octroi. Toutefois, l'ordre adressé aux cadis sur la route d'Istanbul à Basra (lors du voyage de retour vers Ormuz) laisse penser que sa qualité fut reconnue entre-temps[156].

Une fois arrivé dans la capitale et installé dans le quartier de Galata où il allait rester environ quatre mois, Azevedo réussit à être reçu par l'intermédiaire de Semîz ʻAli Pacha à qui il se présenta comme accrédité par le roi de Portugal. Le résultat de l'entretien informel montre d'ailleurs l'inexpérience politique de Teixeira : il prétendit que la proposition de paix des Portugais dont il était porteur avait été conçue, en réalité, à l'instigation du *beylerbeyi* de Basra[157]. Adressée au jeune roi D. Sebastião, c'est à la mission diplomatique de Teixeira que se reporte la lettre enregistrée le 12 décembre 1563, parmi les documents ottomans présentés par Cl. Römer et N. Vatin : on y mentionne en effet qu'un ambassadeur avait

[153] *As Gavetas*, XX, 13-49, vol. XI, p. 103-104.

[154] L'envoi fut lié aux négociations entamées entre le *beylerbeyi* de Basra et D. Pedro de Sousa, le capitaine d'Ormuz (nommé le 26.II.1563 : D. do Couto, *Da Ásia, década 8ª (Lima Cruz)*, vol. I, n. 148, p. 778) en vue de consolider les liens commerciaux établis depuis 1546. L'ambassadeur Hawga Nasir Ala (*Coje Naçurala*, *ibid*., p. 777) fut reçu à Goa en novembre 1562 (lettre de Simão da Costa [Goa, 11.XII.1563] : *As Gavetas*, XV, 17-40, vol. V, p. 137). Diogo do Couto attribue cette ambassade parallèle à l'initiative du *beylerbeyi* de Basra, mais en profite pour critiquer les commis de l'État qui privilégiaient leurs intérêts personnels. Les visés étaient évidemment le vice-roi de l'*Estado da Índia* et le capitaine d'Ormuz.

[155] Une suite de cavaliers portugais suivis de trois esclaves, transportant des lits, des nécessaires de voyage et des dessertes en argent (*serviço de prata*). Cette ambassade faisait suite à l'envoi d'un émissaire du *beylerbeyi* de Basra à Goa en 1562. Au retour de sa mission, l'envoyé fut escorté jusqu'à Basra par Simão da Costa. Da Costa laissa une description très complète de la ville ottomane et de ses *tersane* en 1563 (lettre de Simão da Costa à D. João III [Goa, 11.XII.1563] éditée dans *As Gavetas*, XV, 17-40, vol. V, p. 137-143 ; AN/TT, CC III, 18, 91, lettre de Judas Marcos au roi de Portugal [d'Alep, 20.X.1564]) ; D. do Couto, *Da Ásia, década 8ª (Lima Cruz)*, vol. I, p. 778, n. 150). Cochino rapporte également l'arrivée à Istanbul d'un émissaire du *sancakbeyi* de Suez sollicitant un sauf-conduit pour « deux ambassadeurs du Portugal » (*sic*). L'un devait rester à Suez, l'autre gagner la Porte. Ils étaient attendus entre le 25 et le 30 octobre : *As Gavetas*, XX, 13-49, vol. XI, p. 102.

[156] Voir Römer, Vatin, « Aceh », doc. nos 5-6 et leurs observations, p. 77.

[157] Description de l'audience de Teixeira – assez insolite au demeurant – dans D. do Couto, *Da Ásia, década 8ª*, chap. V, p. 45-46.

été envoyé « des pays de l'Inde via l'Irak arabe », autrement dit de l'*Estado da Índia*[158]. C'est aussi à la mission Teixeira que se réfère la seconde des deux lettres de Soliman mentionnées antérieurement (et dont les archives de Lisbonne conservent les traductions italiennes). Expédiée de Constantinople, datée du 14 novembre 1563 – c'est-à-dire six jours avant la lettre du *mühimme defteri* –, elle enregistre l'arrivée de Teixeira et, avant celui-ci, celle de Pietro Cochino[159]. La mission de Teixeira se solda par un échec : en dépit du style lénifiant de la traduction italienne de cette seconde missive, on sait que l'ambassadeur du vice-roi ramena finalement au Portugal une lettre de Soliman assez sèche, où le sultan déclarait que les Ottomans ne quémandaient pas la paix ; si le roi de Portugal la souhaitait réellement, il devait envoyer à Istanbul un représentant de haut rang.

Sur ces entrefaites, Cochino avait déjà quitté Istanbul en route vers le Portugal. Également présenté par Cl. Römer et N. Vatin, un autre ordre adressé aux cadis sur la route de Dubrovnik atteste que Cochino, confié au *çavuş* Mustafà après son audience, se dirigeait vers cette ville le 9 décembre 1563[160]. Il devait poursuivre son voyage jusqu'à Rome ; le duc de Medinaceli, ancien vice-roi de Sicile, écrivait déjà le 1er mars 1563 que Cochino avait l'intention de s'y rendre afin de solliciter de l'ambassadeur du Portugal une escorte pour regagner Lisbonne. Cochino avait écrit dans le même sens à Baptista Escarella, un marchand de Palerme lié aux milieux génois d'affaires de l'île de Chio[161].

Au-delà des formules protocolaires de la chancellerie ottomane, la lettre du 12 décembre 1563 manifeste quelque étonnement face à l'ambiguïté de la situation. Apparemment, Cochino avait donné satisfaction et la Porte, soucieuse d'entretenir un climat favorable à la paix, attendait un progrès dans les négociations[162]. Cependant, l'existence des deux ambassades était susceptible de ralentir le processus, pour peu que les

[158] Römer, Vatin, « Aceh », doc. nº 4, p. 86-88.

[159] *As Gavetas*, XV, 14-20, vol. IV, p. 464-465 : « (..) *et essendo anche per via de Italia arivatto avante dello predetto ambassiadore cum una vostra lettra et per il medessima causa uno Nicolo Petro Coctinno...* ».

[160] Römer, Vatin, « Aceh », doc. nº 3, p. 85-86. C'est après ce retour qu'il faut placer probablement son entretien à Venise avec le secrétaire (et agent de renseignement) Garcia Hernández, qui le déclare expert en affaires de l'Inde et à qui il décrit l'état de « décrépitude physique de Soliman » : AGS, *Estado*, *legajo* 1325, doc. nº 13 [28.III.1564].

[161] AGS, *Estado*, *legajo* 1127, doc. nº 130. Territoire d'origine ou en tout cas de résidence de Duarte Catanho, le premier ambassadeur du Portugal à la Porte en 1541.

[162] Römer, Vatin, « Aceh », doc. nos 2 et 4, p. 83-85 et p. 86-88. L'expression « s'il apparaît souhaitable d'envoyer véritablement un ambassadeur pour obtenir l'effet escompté » atteste de la bonne volonté du sultan (doc. nº 2, p. 85). La lettre du

Ottomans se rendissent compte qu'elles n'étaient pas complémentaires, mais rivales. Cela pourrait expliquer, au moins en partie, la prudence affichée par le sultan et peut-être même la terminologie employée dans un passage de sa lettre du 20 novembre 1563[163]. Ajoutons à cela que Cochino n'avait rien de nouveau à offrir sur le plan de la négociation, les termes de l'accord commercial étant identiques à ceux proposés par Duarte Catanho en 1541[164]. Cela étant, même si début 1564 le duc d'Alcalá, vice-roi de Naples, évoquait de façon dépréciative la mission de Cochino, disant que les clauses étaient identiques à celles de 1541 et que l'ambassade n'avait pas obtenu le résultat escompté[165], les tractations ne furent pas rompues.

Comme la lettre du 5 septembre 1564 adressée par Soliman à D. Sebastião l'atteste[166], Cochino fut à nouveau envoyé à la Porte en qualité d'ambassadeur. Il s'agissait sans doute de reprendre le fil de la négociation, mais le retour à Istanbul d'une nouvelle délégation acehnaise en 1564 brouilla ses cartes, d'autant plus que la négociation avec le Portugal piétinait, laissant à Soliman le loisir de répondre favorablement aux sollicitations pressantes d'Aceh. Confronté également à leurs plaintes renouvelées contre les Portugais (qui continuaient à saisir les navires poivriers d'Aceh et des réseaux de la *Khutba*), le sultan opta pour montrer dans sa lettre de novembre 1564 à D. Sebastião que sa mansuétude n'était pas infinie[167].

La nouvelle ambassade envoyée par ‘Ala ad-Din Ri'ayat Syah al-Kahar remit sur la table l'urgence d'une campagne contre Malacca et dans ces circonstances, les livraisons des Ottomans – en artillerie légère, canons de siège et artisans sachant les fondre – demeuraient capitales. Ce fut donc à obtenir leur aide que Hüseyn et ‘Ömer, une fois arrivés à

12 décembre, relative à l'ambassade Teixeira de Azevedo, suggère que Soliman tenait à Cochino, le premier interlocuteur.

[163] Le terme *icâzetnâme* traduit-il « un engagement personnel moins fort de la Porte » ? Voir *ibid.*, p. 76, n. 45, à propos de l'utilisation de ce mot.

[164] *Ibid.*, doc. nº 2, p. 83-85.

[165] AGS, *Estado*, *legajo* 1053, doc. nº 1 : « *Y no se había concluido cosa ninguna* ».

[166] Copie dans *mühimme defteri* (MD) V, 70 ; lettre éditée dans Özbaran, « The Ottoman Turks » ; *id.*, *The Ottoman Response*, p. 152-153 (appendice III). La teneur de la lettre révèle une certaine impatience de la part du sultan qui demande le retour sans délai, de manière à conclure la négociation.

[167] Römer, Vatin, « Aceh », p. 79, d'après MD VI, 355. Traduction anglaise d'une partie de la lettre dans Casale, *The Ottoman Age*, p. 125 et n. 37.

Istanbul, s'employèrent à l'été 1564[168]. Cette nouvelle ambassade d'Aceh fut signalée le 27 août 1564 à D. Sebastião (plus exactement à la reine régente D. Catarina) par deux espions du roi, les frères Gaspar et João Ribeiro[169]. Ceux-ci consignèrent également l'arrivée au Caire, via Djeddah, de 18 000 quintaux de poivre et de 3 000 quintaux d'autres produits (*drogas*) à bord de 23 navires d'Aceh et de Bhatkal[170]. Selon ces mêmes informateurs, Aceh, qui avait son ambassadeur à Istanbul, n'avait réussi à obtenir que « six bombardiers et six experts dans l'art de la guerre » en dépit de la valeur du présent apporté par les ambassadeurs à Semîz 'Ali Pacha : une cassette contenant un sautoir de perles et une grande quantité de diamants et de rubis[171].

À l'automne 1564, en Inde, le vice-roi D. Antão de Noronha prit connaissance de cette ambassade par le truchement de ses informateurs, vraisemblablement sur la foi des renseignements envoyés par Cochino, qui se trouvait encore à Istanbul, ou alors par le réseau des Ribeiro[172]. Le vice-roi ordonna immédiatement des préparatifs et les fortifications de Malacca – qui occupaient un périmètre de 3 000 *braças craveiras* – furent renforcées hâtivement avec les moyens du bord[173].

[168] Sur les documents de 1564 concernant l'ambassade, voir Römer, Vatin, « Aceh », p. 68-69 et notamment doc. n°s 7-12.

[169] Lettre des frères Ribeiro dans AN/TT, CC I, 107, 9, fol. 1 [de Venise, le 27.VIII.1564], partiellement éditée dans Alves, *O domínio*, p. 271-272 (doc. nº 11) : les informations sur l'ambassade étaient arrivées à Venise par le truchement de juifs et par l'ambassadeur de Venise à Istanbul ; Azevedo Cruz, « Diplomatas », p. 131 ; Boxer, « A Note », p. 420 ; Göksoy, « Ottoman-Aceh Relations », p. 5 ; Casale, « "His Majesty's Servant" », p. 49-50 et n. 7 ; *id.*, *The Ottoman Age*, p. 118 ; Alves, « From Istanbul with Love », p. 51 et n. 20.

[170] AN/TT, CC I, 107, 9, dans Alves, *O domínio*, p. 271.

[171] *Ibid.* Les Ribeiro confirmaient les nouvelles envoyées le 10 août par Tomás de Cornoça à D. Francisco Pereira : Aceh allait recevoir « six bombardiers et six experts en artillerie ». L'expression « 6 juin passé » (« *6 de Junho passado* ») dans cette lettre d'août 1564 peut aussi bien se reporter à 1563 qu'à 1564. En raison de la mention des artilleurs nous inclinons à penser qu'il s'agit de juin 1564, rejoignant ainsi l'avis de Thomaz, « A questão », p. 83.

[172] D. do Couto, *Da Ásia, década 8ª*, chap. XXI, p. 131-132. Couto y retrace également, dans ses grandes lignes, les antécédents de l'antagonisme entre les Portugais et Aceh ; se reporter également à Römer, Vatin, « Aceh », p. 68, à propos de l'écho de cette ambassade dans la lettre de 1566 de 'Ala ad-Din Ri'ayat Syah al-Kahar publiée par Şah et traduite par Casale ; voir également Göksoy, « Ottoman-Aceh Relations », p. 5-6.

[173] D. do Couto, *Da Ásia, década 8ª*, chap. XXII, p. 143. Sur les fortifications, voir Manguin, « Of Fortresses », p. 623. La brasse (*braça craveira)* était de 2,2 m.

De leur côté, les ambassadeurs d'Aceh omirent un point capital. Entre-temps, 'Ala ad-Din Ri'ayat Syah al-Kahar s'assura, en invoquant un nouveau plan contre Malacca, d'un appui financier et logistique beaucoup plus consistant de la part du front musulman de la *Khutba*. À en croire Diogo do Couto, et nous n'avons aucune raison de douter de ses informations[174], Broach au Gujarat, Bîjâpûr, Calicut et les seigneurs de la côte du Coromandel contribuèrent au projet avec des moyens substantiels en hommes et en armement. Le vizir *rumî* du Gujarat Karamanlıoğlu Abdurrahman lui apporta son soutien[175]. Seul le sultanat de Demak (*Dama*), sur l'île de Java, refusa de joindre la coalition, craignant un accroissement des appétits conquérants d'Aceh au cas où 'Ala ad-Din Ri'ayat Syah al-Kahar réussirait à s'emparer de Malacca[176].

Comme signalé antérieurement, le sultan préparait au fond – dès 1562 – de nouvelles opérations militaires contre les sultanats d'Aru et de Johor. À l'instar de ce qui arriva en 1547, Malacca fut à nouveau instrumentalisée pour servir les plans de conquête d'Aceh. On a vu que la grande campagne militaire de 1564 aboutit effectivement à la soumission définitive d'Aru et de l'ennemi « traditionnel » d'Aceh, le sultanat de Johor (son roi fut tué brutalement d'un coup de massue et sa famille ramenée en captivité à Aceh)[177] ; Malacca ne fut attaquée que dans la foulée[178].

En réalité, le grand siège ne fut entrepris que quatre ans plus tard. Quoi qu'il en soit, l'appel contre les Portugais fut enregistré par la Porte et l'envoi préparé, comportant quatre *bacâlûska* et des canons de siège. Ce convoi était accompagné d'artisans habiles à fondre des canons. Comme

[174] À l'image de Fernão Mendes Pinto, Diogo do Couto fut à la fois témoin scrupuleux et acteur des événements. Il rédigea son œuvre entre 1563 et 1573. Sur le réseau de ses informateurs, généralement bien renseignés, voir Loureiro, *A biblioteca*, p. 13-76 et notamment p. 62-66.

[175] Casale, *The Ottoman Age*, p. 128 ; Göksoy, « Ottoman-Aceh Relations », p. 6.

[176] D. do Couto, *Da Ásia, década 8ª*, chap. XXI, p. 132 ; le roi de Demak fit exécuter les ambassadeurs d'Aceh, ce qui ne fut pas sans conséquence car après le siège de Malacca de 1568 le sultan d'Aceh vint détruire Demak. Reid (« Sixteenth-Century Turkish Influence », p. 405) cite ce passage, mais plusieurs coquilles se sont glissées dans cette page : le vice-roi était D. Antão et non D. António ; d'autre part, *Baroche* est le nom portugais de Broach et non de Bîjâpûr, ce dernier sultanat étant toujours signalé dans les sources portugaises sous son vrai nom. Sur la puissance de Demak et son rapport à Aceh, voir Guillot, « La tentation », p. 351.

[177] Alves, *O domínio*, p. 174 ; *id.*, *Três sultanatos*, *passim* ; Diogo do Couto (*Da Ásia, década 8ª*, chap. XXII, p. 137) donne comme *casus belli* contre Johor l'exécution des ambassadeurs d'Aceh.

[178] Alves, « A conquista », p. 362.

le démontrent Cl. Römer et N. Vatin, l'aide ottomane – même assez modeste – en hommes arriva à Aden et de là fut acheminée vers Aceh[179]. Au demeurant, la Porte ne se départit pas de sa prudence, mais la pression d'Aceh ne se relâcha pas, car il semble que Hüseyn et 'Ömer à peine partis, un autre envoyé d'Aceh, un drogman, se présenta[180].

Le propos de ce drogman, tel qu'il est rapporté dans la lettre de Soliman du 1er juin 1564, mérite que l'on s'y attarde, car la façon dont la situation y est exposée illustre parfaitement la tactique d'Aceh. Après avoir déclaré, en grossissant le trait, que les mécréants s'étaient emparés de toutes les régions du Gujarat jusqu'à la Chine (!) à l'exception d'Aceh, le drogman travestit la vérité en disant qu'une fois informés, « certains padichahs de la région » ne s'étaient pas portés au secours d'Aceh, « les uns par cupidité, les autres par peur », ce qui, comme nous l'avons vu, n'était pas tout à fait vrai, puisque 'Ala ad-Din Ri'ayat Syah al-Kahar pouvait compter sur le soutien des membres les plus prestigieux et les plus puissants de la ligue antiportugaise comme Calicut ou Bîjâpûr[181]. De plus, stigmatisé par le drogman, l'abandon de l'islam (suggéré par l'expression « certains avaient apostasié ») correspondait en réalité à des alliances de circonstance avec les Portugais, n'impliquant pas de conversion au christianisme[182] ; il s'agissait en réalité d'un clin d'œil à la défection de Demak[183].

[179] Römer, Vatin, « Aceh », p. 67 : les auteurs soulignent que la lettre de 'Ala ad-Din Ri'ayat Syah al-Kahar conservée à Topkapı (E 8009, datée de janv. 1566), éditée par Şah et traduite par Casale, fait état de la réception de huit artilleurs envoyés par la Porte ; Göksoy, « Ottoman-Aceh Relations », p. 5-6.

[180] Voir le commentaire de Römer et Vatin (« Aceh », p. 69-70). À Venise, Cosimo Bartoli enregistre en mai 1564 l'arrivée d'une ambassade de l'Inde qui n'avait pas encore été reçue en audience : Mediceo del Principato (Archivio di Stato, Florence), ASF (AMO), *filza* 2976, d268, citée dans Sola, *Turcos*, p. 20, n. 38.

[181] Le rôle de Calicut « aux 25 mosquées » est d'ailleurs souligné dans la lettre de janvier 1566 : Göksoy, « Ottoman-Aceh Relations », p. 6 ; on ne sait ce qui a conduit Boxer (« A Note », p. 420) à considérer qu'Aceh avait seulement obtenu « *limited assistance from the rulers of Calicut and Japara* » quand le détail des forces déployées lors du siège de 1568 illustre bien l'ampleur de l'aide obtenue par 'Ala ad-Din Ri'ayat Syah al-Kahar. Le sultan des Maldives et l'*Âli Râja* de Cannanore avaient aussi rejoint le front.

[182] C'est pourquoi il faut se garder d'une surinterprétation des sources, par exemple à propos de l'épisode des « martyrs » à Aceh : voir Alves, « Os mártires », p. 396-397.

[183] Römer, Vatin, « Aceh », doc. nº 9. Dans l'exposé du drogman un seul passage correspondait à la vérité : les Portugais ne disposaient effectivement que d'environ 2 000 hommes pour défendre leurs possessions en Asie du Sud-Est.

La mission d'enquête confiée à Lütfî[184] (entre le 9 août 1564 et le 29 juillet 1565) montre que la Porte a donc voulu mieux se renseigner sur la situation militaire et politique sur le terrain, au-delà de ce qui avait été exposé par les ambassadeurs d'Aceh[185]. Cela n'empêcha pas 'Ala ad-Din Ri'ayat Syah al-Kahar de continuer à manipuler aussi bien les Ottomans que les Portugais. En 1568, il faisait croire à ces derniers qu'il avait été admonesté par les Ottomans parce qu'il ne les expulsait pas de Malacca ; il cherchait en réalité à obtenir leur aide pour lancer une expédition punitive contre Demak[186].

Assez connue, la lettre au sultan d'Aceh, datant probablement de septembre 1567, atteste d'un engagement plus ferme de la Porte avec l'avènement de Sélim II. Les raisons politiques de cette implication ont été exposées par Cl. Römer et N. Vatin et signalées par plusieurs auteurs, dont İ. H. Göksoy[187]. Vers 1567, l'échec des négociations avec le Portugal (les dernières mentions portant sur Cochino étant de 1565 sans que l'on sache très bien ce qu'il fit à Istanbul)[188] n'a pas dû disposer favorablement le sultan à l'égard du Portugal, d'autant plus que la pression diplomatique d'Aceh demeurait très forte. Alves a récemment émis une séduisante hypothèse qui n'est toutefois étayée que par un passage d'un procès de l'Inquisition de Lisbonne. Selon lui, il faudrait voir dans l'engagement de Sélim II l'influence des nouveaux-chrétiens portugais émigrés à Istanbul dans les décennies de 1550 et 1560, dont certains, comme Jácome de Olivares ou Joseph Nasci, évoluèrent dans les cercles de Soliman et de Sélim. Il est vrai que leurs réseaux (d'information et de négoce) se déployaient

[184] Sur l'attribution du rapport sur Aceh à Lütfî, voir les observations dans Römer, Vatin, « Aceh », p. 72-75 ; sur sa mission, voir Casale, « "His Majesty's Servant" » ; *id.*, *The Ottoman Age*, p. 124-131 ; Göksoy, « Ottoman-Aceh Relations », p. 6-7.

[185] Voir également Römer, Vatin, « Aceh », notamment p. 75.

[186] Ce subterfuge fut employé dans la lettre (paraphrasée ou traduite dans D. do Couto, *Da Ásia, década 8ª*, chap. XXII, p. 137 ; voir aussi n. 177) de 'Ala ad-Din Ri'ayat Syah al-Kahar adressée au capitaine de Malacca en 1568. Le but de celle-ci était de gagner les bonnes grâces du capitaine afin d'introduire à Malacca son espion 'Ömer, l'ancien ambassadeur à la Porte (voir *supra*). Cet incident ne traduit nullement l'intention de la Porte de constituer un front musulman comme ceci a été déduit dans Casale, « "His Majesty's Servant" », p. 53 ; voir également Römer, Vatin, « Aceh », p. 74.

[187] *Ibid.*, p. 81 ; Göksoy, « Ottoman-Aceh Relations », p. 7 ; Galante (« Encore un nouveau document ») édita (en traduction française) le firman de Sélim au sultan d'Aceh du 13.VI.1567.

[188] D'autres ambassades ont peut-être été envoyées pendant cette période mais la documentation reste à dépouiller, notamment aux archives de Simancas. Un éventuel arrêt des ambassades a pu s'expliquer par la crise de l'Empire portugais à ce moment-là : Thomaz, « A crise », p. 482-519.

d'Istanbul jusqu'en Inde et de là jusqu'à Malacca, où ces nouveaux-chrétiens avaient perdu leurs biens en raison de l'établissement du tribunal de l'Inquisition à Goa en 1560. Au demeurant, on sait que Joseph Nasci a encouragé la Porte à combattre les Portugais en Inde[189]. Le procès inquisitorial de Tomé Pegado da Paz (1578) fait état également d'une connexion précise avec Aceh : interrogé, le prévenu y suggère que João Micas (*Joseph Nasci*) aurait pu rencontrer l'ambassadeur d'Aceh à Istanbul en 1565 lorsque celui-ci était venu à la Porte « demander des galères pour attaquer Malacca »[190]. Selon Pegado da Paz, l'ambassadeur acehnais, qui serait resté trois ans à Istanbul, retourna les mains vides, mais Nasci et Olivares « attendaient encore (en 1570) son retour en vue de l'envoi d'une grande armada (ottomane) en Inde »[191].

Même si l'envoi de la flottille des 15 galères et des deux fondeurs de canons, des soldats égyptiens et des ouvriers de construction navale ordonné par Sélim II ne fut pas concrétisé en raison de l'insurrection au Yémen[192], une question demeure pourtant : signalés par Diogo do Couto, qui étaient donc les 400 « Turcs » qui prirent part au siège de Malacca le 20 janvier 1568 ? Comme signalé dans la première partie du présent article, notre chroniqueur donne le chiffre de 400 « Turcs » au moment du siège sans autre précision ; dans un passage antérieur, fort connu, il déclare que le « *Grão Turco* » envoya à Aceh (en 1568 donc) 500 Turcs avec beaucoup de bombardes, de munitions, d'ingénieurs et de maîtres artilleurs[193]. Les « Turcs » sont aussi signalés dans la lettre de 1569, adressée par D. Francisco da Costa au roi D. Sebastião : selon lui, « Aceh est allé cette année (*sic*) sur Malacca avec beaucoup d'artillerie, des Turcs, et 250 voiles (...) »[194]. Doit-on déduire l'existence d'un envoi non enregistré, hypothèse peu vraisemblable si l'on pense au soin apporté

189 Tavim, « O aviso » ; Dej. Couto, « Les nouveaux-chrétiens », p. 349-352. Olivares fut condamné à Malacca en 1558 mais réussit à gagner l'Italie et s'installa à Istanbul vers 1560.

190 Procès de Tomé Pegado da Paz, AN/TT, PT/TT/TSO-IL/028/10906, fol. 11 ; Alves, « From Istanbul with Love », p. 58-59.

191 AN/TT, PT/TT/TSO-IL/028/10906, fol. 11v° ; Alves, « From Istanbul with Love », p. 59 et n. 56.

192 Römer, Vatin, « Aceh », p. 81 ; Göksoy, « Ottoman-Aceh Relations », p. 7 ; Casale, *The Ottoman Age*, p. 130-132.

193 D. do Couto, *Da Ásia, década 8ª*, chap. XXI, p. 131.

194 *Archivum romanum Societatis Iesu* (désormais *ARSI*), Goa – 38 1, fol. 44-46 [de Cochin, le 10.I.1569]. L'extrait relatif à ce passage (fol. 45) fut édité dans Alves, *O domínio*, p. 273 (doc. nº 12) ; sur le siège, voir également Hadi, *Islam*, p. 23 ; sur l'aide ottomane, voir *ibid.*, p. 31-32.

par la chancellerie ottomane à la correspondance diplomatique relative à Aceh et à l'intérêt de Sélim II pour le projet, dont témoignent les divers ordres impériaux relatifs à la préparation de l'expédition de 1567[195] ? Ou bien, comme le déduit G. Casale, ces « Turcs » sont-ils arrivés à Aceh dans les deux (ou quatre) galions, destinés à gagner Aceh – dans un autre voyage que celui de la flottille des 15 galères (préparées en septembre 1567) – et à retourner ensuite en mer Rouge[196] ? P.-Y. Manguin considère que les « Turcs » ne pouvaient pas gagner Aceh avant le début du siège, en janvier 1568. Il note d'ailleurs que ni Diogo do Couto, ni la légende de l'illustration de l'attaque contre Malacca ne mentionnent des navires « turcs » parmi la flotte acehnaise, mais seulement des hommes d'armes[197]. D'autre part, la documentation ottomane publiée par Şah et commentée par Göksoy montre bien que le montage de l'expédition de Sélim n'était pas encore terminé en décembre 1567. La notification faite à Hüseyn, l'ambassadeur d'Aceh, du report (à l'année suivante) de l'envoi de la flottille ottomane pour cause de rébellion au Yémen date du 22 janvier 1568 (22 *recep* 957) : or à ce moment-là 'Ala ad-Din Ri'ayat Syah al-Kahar lançait déjà l'assaut contre Malacca[198]. On n'exclura donc pas l'hypothèse que le contingent « turc » fut plutôt formé de *Rumî* venus de la mer Rouge, renforcé par des soldats en provenance de leurs bases principales dans l'océan Indien (Gujarat, Maldives, Calicut) auxquels s'ajoutèrent des mercenaires d'autres origines.

Entre-temps, les nefs d'Aceh continuaient à transporter des épices à un rythme régulier, dont les *avisos* en Europe se font l'écho, sans que les Portugais puissent les empêcher[199]. Toujours obnubilés par une nouvelle

[195] Mentions dans Göksoy, « Ottoman-Aceh Relations », p. 7-8, relatives à la nomination de Kurtoglu Hızır Re'îs (21 sept. 1567) ; à celle du *sherif* de la Mecque (21 sept. 1567) ; à l'ordre de Sélim II adressé au gouverneur de l'Égypte (27 sept. 1567) ; à la nomination de Mahmud Re'îs (30 déc. 1567).

[196] Casale, *The Ottoman Age*, p. 133 : « *the two ships seem to have been allowed to proceed to Aceh independently of the rest of Hizir's forces, bringing with them, in addition to Mustafa and the contingent of five hundred Ottoman mercenaries* (…) ».

[197] Manguin, « Of Fortresses », p. 622 et n. 25.

[198] Göksoy, « Ottoman-Aceh Relations », p. 9-10.

[199] Quatre nefs d'Aceh (AGS, *Estado*, *legajo* 1326, doc. nº 173 [6.V et 14.VI.1568] ; nº 175 [13.V.1568] (3 000 quintaux de poivre dans une nef d'Aceh) ; trois nefs avec une grande quantité d'épices à Djeddah (Sola, *Turcos*, p. 26) ; deux ou trois nefs d'Aceh à Djeddah avec beaucoup de poivre (AGS, *Estado*, *legajo* 1326, doc. nº 182 [lettres d'Alexandrie du 14.VII.1568 et de Constantinople du 14.VIII.1568]) ; « (...) *pimienta también vino mucha, ansí del Achem como del Malabar* (...) » : *ibid*., doc. nº 190 (déc. 1568) ; neuf ou onze nefs d'Aceh à Djeddah : *ibid*., doc. nºs 287-288 [17.IV.1569] ; neuf navires avec 18 à 20 000 *voaras* de poivre : *ibid*., doc. nºs 290-291 [29.IV.1569].

attaque d'Aceh, ceux-ci craignaient encore, en 1569, la possibilité d'un assaut contre Malacca avec l'aide ottomane, même s'ils avaient enregistré, à leur manière, le report du départ de la flottille de 1567 et l'engagement finalement limité de la Porte : ils évaluaient encore, en 1569, à « dix lettres royales » les missives envoyées par 'Ala ad-Din Ri'ayat Syah al-Kahar au sultan d'Istanbul[200].

Au début des années 1560, période à laquelle correspondent les documents ottomans présentés par Cl. Römer et N. Vatin, Aceh fut l'un des bénéficiaires, sinon le grand bénéficiaire de la chute de Malacca entre les mains des Portugais en 1511 : en se proclamant champion de la résistance contre les Portugais, il réussit à occuper une place significative au sein des réseaux marchands de la *Khutba*, soutenus par divers pouvoirs musulmans, adversaires des Portugais dans l'océan Indien. Il draina en sa faveur le commerce des épices d'Insulinde animé par les Gujaratis exilés de Malacca et servit de base aux marchands et militaires *Rumî* de la mer Rouge, dont la diaspora essaima à travers l'océan Indien. Cette stratégie, destinée à servir ses projets expansionnistes au niveau régional, fut couronnée de succès grâce à l'assistance procurée par ces deux communautés au service du sultanat, au sein des réseaux plus vastes de la *Khutba*. En poursuivant une stratégie identique, le drapeau de la lutte antiportugaise fut ensuite brandi à l'intention de la Porte ottomane, dans une tentative pour continuer la politique expansionniste au niveau régional. Même s'il n'obtint pas l'aide ottomane escomptée, Aceh se servit à nouveau habilement de son antagonisme vis-à-vis du Portugal : il réussit à formaliser ses relations avec l'Empire ottoman – grâce aux *Rumî* – et à soumettre presque définitivement les sultanats voisins, en asseyant ainsi son hégémonie sur le nord de Sumatra, le détroit de Malacca et une partie de la péninsule malaise.

[200] *ARSI*, Goa – 38 1, fol. 45, dans Alves, *O domínio*, p. 273. Les ambassadeurs d'Aceh « en attente » des galères promises par Sélim sont signalés dans Sola, *Turcos*, p. 29, d'après AGS, *Estado*, *legajo* 1326, doc. nº 190 (*avisos* de Constantinople et Alexandrie, déc. 1568) : « *Los embajadores de Aceh o Samotra están aquí esperando el retorno de las galeras para el año que viene con 15 dellas* (..) ». Sur les sièges de Malacca suivants, voir Lemos, *História* (1585).

GLOSSAIRE

Estado da Índia : ensemble des territoires, villes, comptoirs et forteresses formant l'Empire portugais en Asie au XVIe siècle, gouvernés par un vice-roi ou un gouverneur et dont la capitale administrative et politique était Goa.

Gujaratis : membres des communautés marchandes musulmanes du Gujarat, qui incluaient au XVIe siècle les Ismaïlis (distingués en deux sous-groupes, les Khojas et les Bohras, ces derniers se subdivisant encore en Sulaymanis et Daudis). Les Gujaratis furent anciennement qualifiés de *baniya*, mot dérivé de *vaniya* (guj. : marchand) ; ce terme fut largement utilisé par les Britanniques au XVIIIe siècle pour désigner des marchands nord-indiens, gujaratis (et/ou marwaris), du Rajasthan, plus souvent hindous que jaïns.

***Khutba*, réseaux de la** : réseaux formés par des communautés marchandes musulmanes de l'océan Indien où la mention d'un gouvernant musulman dans la prière du vendredi (*khutba*) formalisait une relation d'allégeance (*tâ'a*) liant chaque communauté musulmane à une politique musulmane spécifique.

Mâppilla (malayalam : *Mahapilla*) : membres des communautés marchandes musulmanes du Malabar dont l'origine remontait à la première expansion de l'islam en Inde, formées grâce à la pratique de la *mut'a*, ou mariage temporaire, avec des femmes de basse caste dans les ports indiens.

Nâvayat : une autre branche des communautés musulmanes du Malabar et du Konkan, formée également grâce à la pratique de la *mut'a* avec des femmes de basse caste.

Paradesi (sanscrit : *paradeçi*) : nom donné aux marchands étrangers en Inde, Maghrébins, Arabes de Syrie, d'Égypte ou de la péninsule arabique, de Bahreïn, de Perse ou du Khorassan.

Rumî (arabe : *rûmî*) : au début du XVIe siècle, on désignait ainsi les éléments anatoliens dans l'armée mamelouke. Le terme engloba progressivement les ressortissants des villes du Maghreb, les sujets ottomans et les populations occicdentales vivant sur le pourtour de la Méditerranée orientale. Le mot passa de l'arabe aux langues asiatiques, puis au Portugais (1507) où il devint très souvent synonyme de Turc.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Sources manuscrites non éditées

Lisbonne

Arquivo nacional da Torre do Tombo (AN/TT)
Corpo cronológico (CC) : I, 32, 106 ; I, 60, 7 ; I, 68, 57 ; I, 105, 139 ; I, 106, 80 ; I, 107, 9 ; III, 18, 91.
Colecção São Lourenço (CSL) : II, fol. 288 ; IV, fol. 389.
Carta dos Vice-Reis, nº 75.
Inquisição de Lisboa : PT/TT/TSO-IL/028/10906, *Processo inquisitorial de Tomé Pegado da Paz*, digitarq.dgarq.gov.pt/details?id=2311085.

Florence

Mediceo del Principato (Archivio di Stato)
ASF (AMO), *filza* 2976, d268.

Rome

Archivum romanum Societatis Iesu (*ARSI*)
Goa – 38 1.
Archivio segreto vaticano
Nunziatura apostolica Lisbona, nº 50 (*Memoria d'algumas circunstâncias relativas a D. Francisco Coutinho, vice-rei da Índia*).

Simancas

Archivo general de Simancas (AGS)
Estado, *legajos :* 486 (doc. nos 104, 105, 108) ; 1052 ; 1053 (doc. nº 1) ; 1054 (doc. nº 31) ; 1129 (doc. nº 164) ; 1127 (doc. nos 130, 131) ; 1325 (doc. nº 13) ; 1326 (doc. nos 173, 175, 182, 190, 287, 288, 290, 291).

Études

Alfian (Ibrahim), « The Portuguese in Some Malay Manuscripts: A Preliminary Note », *in* Sousa, Leirissa dir., *Indonesia-Portugal*, p. 43-64.

Alves (Jorge Santos) éd., *Fernão Mendes Pinto and the Peregrinação: Studies, Restored Portuguese Text, Notes and Indexes*, 4 vol., Lisbonne, Fundação Oriente – Instituto nacional Casa da Moeda, 2010.

Alves (Jorge Santos) dir., *Portugal e a Indonésia: história do relacionamento político e diplomático (1509-1974)*, 2 vol., Macao, Instituto Internacional de Macau (coll. *Suma oriental* 6), 2013.

Alves (Jorge Manuel dos Santos), « Os mártires do Achém nos séculos XVI e XVII: Islão versus Cristianismo? », in *Missionação Portuguesa e Encontro de Culturas, Actas do congresso internacional de história, Braga, 30 Abr. – 3 Maio de 1992*, Braga, Universidade Católica Portuguesa, 1993, p. 391-406.

Alves (Jorge Manuel dos Santos), « Le nord de Sumatra au XVIe siècle », *Arquivos do Centro cultural Calouste Gulbenkian* XXXV (1996), p. 101-107.

Alves (Jorge Manuel dos Santos), « The Foreign Traders Management in the Sultanates of the Straits of Malacca: The Cases of Malacca, Samudera-Pasai and Aceh, 15th and 16th Centuries », *in* Claude Guillot, Denys Lombard, Roderich Ptak dir., *From the Mediterranean to the China Sea: Miscellaneous Notes*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag (coll. *South China and Maritime Asia* 7), 1998, p. 131-142.

Alves (Jorge Manuel dos Santos), *O domínio do norte de Sumatra: a história dos sultanatos de Samudera-Pacém e de Achém, e das suas relações com os Portugueses (1500-1580)*, Lisbonne, Sociedade histórica da Independência de Portugal (coll. *Memória lusíada* 2), 1999.

Alves (Jorge Manuel dos Santos), *Três sultanatos malaios do estreito de Malaca nos séculos XV e XVI (Samudera-Pasai, Aceh e Malaca/Johor): estudo comparativo de história social e política*, Thèse de doctorat, Lisbonne, Universidade Nova de Lisboa, 2003.

Alves (Jorge Manuel dos Santos), « A conquista de Aceh e o domínio do estreito de Malaca (séculos XVI e XVII) », *in* Alves dir., *Portugal e a Indonésia*, vol. II, p. 354-380.

Alves (Jorge Manuel dos Santos), « From Istanbul with Love: Rumors, Conspiracies and Commercial Competition in Aceh-Ottoman Relations, 1550s to 1570s », *in* Andrew Peacock, Annabel Teh Gallop, *From Anatolia to Aceh: Ottomans, Turks and Southeast Asia*, Oxford-Londres, Oxford University Press – British Academy (coll. *Proceedings of the British Academy* 200), 2015, p. 47-62.

Alves (Jorge Manuel dos Santos), Manguin (Pierre-Yves), *O "roteiro das cousas do Achém" de D. João Ribeiro Gaio: um olhar português sobre o norte de Samatra em finais do século XVI*, Lisbonne, Comissão nacional para as comemorações dos descobrimentos portugueses, 1997.

As Gavetas da Torre do Tombo, 11 vol., Lisbonne, Centro de estudos históricos ultramarinos da junta de investigação científica do ultramar, 1960-1975.

Aubin (Jean), *Le Latin et l'astrolabe : recherches sur le Portugal de la Renaissance, son expansion en Asie et les relations internationales*, vol. I, Lisbonne-Paris, Comissão nacional para as comemorações dos descobrimentos portugueses – Centre culturel Calouste-Gulbenkian, 1996.

Aubin (Jean), « La mission de Robert Bransetur, frontière du Danube et route de Basrah », *in* Aubin, *Le Latin*, p. 385-405.

Aubin (Jean), « *Per Viam Portucalensem* : autour d'un projet diplomatique de Maximilien II », *Mare luso-indicum* 4 (1980), p. 45-88 ; repub. *in* Aubin, *Le Latin*, p. 407-446.

Aubin (Jean), Bouchon (Geneviève) dir., *Nouvelles orientations de la recherche sur l'histoire de l'Asie portugaise, Actes du colloque, Paris, 3-4 juin 1994*, Paris, Fondation Calouste-Gulbenkian – Centre culturel Calouste-Gulbenkian (coll. *Arquivos do Centro cultural Calouste Gulbenkian* 35), 1996.

Azevedo Cruz (Maria do Rosário de Sampaio Themudo Barata), « Diplomatas portugueses em Roma no século XVI e as informações acerca do Turco e da Índia », *Portugaliae historica*, 2ª s. I (1991), p. 103-138.

Barros (João de), *Quarta década da Ásia*, éd. Hernâni Cidade, Manuel Múrias, Lisbonne, Agência geral das colónias, 1946.

Bouchon (Geneviève), *Mamale de Cananor : un adversaire de l'Inde portugaise (1507-1528)*, Genève-Paris, Droz – Minard/Champion (coll. *Hautes études islamiques et orientales d'histoire comparée* 7), 1975.

Bouchon (Geneviève), *Inde découverte, Inde retrouvée : 1498-1630, études d'histoire indo-portugaise*, Paris-Lisbonne, Centre culturel Calouste-Gulbenkian – Comissão nacional para as comemorações dos descobrimentos portugueses, 1999.

Bouchon (Geneviève), « Les musulmans du Kerala à l'époque de la découverte portugaise », *in* Bouchon, *Inde*, p. 23-75.

Bouchon (Geneviève), « L'évolution de la piraterie sur la côte malabare au cours du XVIe siècle », *in* Bouchon, *Inde*, p. 279-289.

Boxer (Charles Ralph), « A Note on the Portuguese Reactions to the Revival of the Red Sea Spice Trade and the Rise of Atjeh, 1540-1600 », *Journal of South East Asian History* 10/3 (1969), p. 416-510.

Casale (Giancarlo), « "His Majesty's Servant Lutfi": The Career of a Previously Unknown Sixteenth-Century Ottoman Envoy to Sumatra Based on an Account of his Travels from the Topkapı Palace Archives », *Turcica* 37 (2005), p. 43-81.

Casale (Giancarlo), « The Ethnic Composition of Ottoman Ship Crews and the "Rumi Challenge" to Portuguese Identity », *Medieval Encounters* 13 (2007), p. 122-144.

Casale (Giancarlo), *The Ottoman Age of Exploration*, New York, Oxford University Press, 2010.

Castanheda (Fernão Lopes de), *Historia do descobrimento e conquista da Índia pelos Portugueses*, 2 vol., éd. Manuel Lopes de Almeida, Porto, Lello & Irmão (coll. *Tesouros da literatura e da história*), 1979.

Correia (Gaspar), *Lendas da Índia*, éd. Manuel Lopes de Almeida, 4 vol., Porto, Lello & Irmão, 1975.

CSL : Sanceau (Elaine) dir., *Colecção de São Lourenço*, 3 vol., Lisbonne, Centro de estudos históricos ultramarinos da junta de investigação do ultramar (coll. *Documentação ultramarina portuguesa*), 1973-1983.

D. do Couto, *Da Ásia, década 4^{a}* : *Da Ásia de Diogo de Couto: década quarta*, 2 vol., Lisbonne, Livraria Sam Carlos, 1973 (reprod. de l'éd. de : Régia oficina typográfica, 1778).

D. do Couto, *Da Ásia, década 5^{a}* : *Da Ásia de Diogo de Couto: década quinta*, 2 vol., Lisbonne, Livraria Sam Carlos, 1974 (reprod. de l'éd. de : Régia oficina typográfica, 1779).

D. do Couto, *Da Ásia, década 6^{a}* : *Da Ásia de Diogo de Couto: década sexta*, 2 vol., Lisbonne, Livraria Sam Carlos, 1974 (reprod. de l'éd. de : Régia oficina typográfica, 1781).

D. do Couto, *Da Ásia, década 7^{a}* : *Da Ásia de Diogo de Couto: década sétima*, 2 vol., Lisbonne, Livraria Sam Carlos, 1974 (reprod. de l'éd. de : Régia oficina typográfica, 1783).

D. do Couto, *Da Ásia, década 8^{a}* : *Da Ásia de Diogo de Couto : década oitava*, Lisbonne, Livraria Sam Carlos, 1974 (reprod. de l'éd. de : Régia oficina typográfica, 1786).

D. do Couto, *Da Ásia, década 8ª (Lima Cruz)* : Lima Cruz (Maria Augusta), *Diogo do Couto e a década 8ª da Ásia*, 2 vol., Lisbonne, Comissão nacional para as comemorações das descobertas portuguesas – Imprensa nacional/Casa da Moeda, 1993-1994.

D. do Couto, *Da Ásia, década 4ª (Lima Cruz)* : Couto (Diogo do), *Década quarta da Ásia*, 2 vol., éd. Maria Augusta Lima Cruz, Lisbonne, Comissão nacional para as comemorações das descobertas portuguesas – Fundação Oriente – Imprensa nacional/Casa da Moeda, 1999.

Dalgado (Sebastião Rudolfo), *Glossário luso-asiático*, 2 vol., New Delhi – Madras, Asian Educational Services, 1988 (1re éd. : Coimbra, Imprensa da universidade, 1919).

Dej. Couto, « No rasto » : Couto (Dejanirah), « No rasto de Hadım Suleimão Pacha: alguns aspectos do comércio no mar Vermelho », *in* Matos, Thomaz dir., *A carreira*, p. 483-508.

Dej. Couto, « Les Ottomans » : Couto (Dejanirah), « Les Ottomans et l'Inde portugaise », in *Vasco da Gama et l'Inde, Conférence internationale, Paris, 11-13 mai 1998*, vol. I, Lisbonne, Fundação Calouste Gulbenkian, 1999, p. 181-200.

Dej. Couto, « Itinéraire » : Couto (Dejanirah), « Itinéraire d'un marginal : la deuxième vie de Diogo de Mesquita », *Arquivos do Centro cultural Calouste Gulbenkian* XXXIX (2000), p. 9-35.

Dej. Couto, « Trois documents » : Couto (Dejanirah), « Trois documents sur une demande de secours d'Ormuz à la Porte ottomane », *Anais de história de Além-Mar* III (2002), p. 469-498.

Dej. Couto, « Réactions » : Couto (Dejanirah), « Réactions anti-portugaises dans le golfe Persique (1521-1528) », *in* Luís Filipe Ferreira Reis Thomaz dir., *Aquém e além da Taprobana: estudos luso-orientais à memória de Jean Aubin e Denys Lombard*, Lisbonne, Universidade Nova de Lisboa (coll. *Estudos e documentos* 1), 2002, p. 191-221.

Dej. Couto, « Les nouveaux-chrétiens » : Couto (Dejanirah), « Les nouveaux-chrétiens portugais entre Anvers, la Turquie et les Indes », *in* Alain Serventie dir. avec la collab. de Ramón Puig de la Bellacasa, *L'Empire ottoman dans l'Europe de la Renaissance : idées et imaginaires d'intellectuels, de diplomates et de l'opinion publique dans les anciens Pays-Bas et le monde hispanique aux XVe, XVIe et début du XVIIe siècles, Actes du programme, Bruxelles, nov.-déc. 2003*, Louvain, Universitaire Pers Leuven, 2005, p. 339-352.

Dej. Couto, « Un coup d'épée » : Couto (Dejanirah), « Un coup d'épée dans l'eau : la *Memoria da Tomada da Fortalleza de Catifa* et l'expédition à Bassorah (1551) », *in* Dejanirah Couto, Rui Manuel Loureiro dir., *Revisiting Hormuz: Portuguese Interactions in the Persian Gulf Region in the Early Modern Period*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag – Fundação Calouste Gulbenkian (coll. *Maritime Asia* 19), 2008, p. 57-88.

Dej. Couto, « Hormuz » : Couto (Dejanirah), « Hormuz under the Portuguese Protectorate: Some Notes on the Maritime Economic Nets to India (Early 16th Century) », *in* Ralph Kauz dir., *Aspects of the Maritime Silk Road: From the Persian Gulf to the East China Sea*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag (coll. *East Asian Economic and Socio-Cultural Studies* ; *East Asian Maritime History* 10), 2010, p. 43-60.

Dej. Couto, « Portuguese-Ottoman Rivalry » : Couto (Dejanirah), « Portuguese-Ottoman Rivalry in the Persian Gulf in the Mid-Sixteenth Century: The Siege of Ormuz, 1552 », *in* Rudi Mathee, Jorge Flores dir., *Portugal, the Persian Gulf and Safavid Persia*, Louvain, Peeters (coll. *Acta iranica* 17), 2011, p. 145-175.

Dej. Couto, « Les contacts » : Couto (Dejanirah), « Les contacts diplomatiques entre le Portugal et l'Empire ottoman au XVI[e] siècle : D. João III, Duarte Catanho et les instructions de 1541 », *in* Jean-Louis Bacqué-Grammont, Pierre-Sylvain Filiozat, Michel Zink dir., *Recherches sur le monde ottoman, XV[e]-XIX[e] siècle, Actes du colloque international, Paris, 10-11 déc. 2010*, Paris, Académie des inscriptions et belles-lettres, 2014, p. 86-129.

Dej. Couto, « Rumi Networks » : Couto (Dejanirah), « Rumi Networks in India: A Snapshot on the Second Siege of Diu (1546) », *in* Dej. Couto *et al.*, *Seapower*, p. 103-114.

Dej. Couto, « "*Traduttore*" » : Couto (Dejanirah), « "*Traduttore, traditore*" : vicissitudes d'un interprète portugais dans les deltas du Gange et de l'Irraouaddy (1521) », *in* Dejanirah Couto, Stéphane Péquignot dir., *Langues de la négociation, approches historiennes*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, sous presse.

Dej. Couto *et al.*, *Seapower* : Couto (Dejanirah), Günergun (Feza), Pedani (Maria Pia) dir., *Seapower, Technology and Trade: Studies in Turkish Maritime History*, Istanbul, Piri Reis University Publications – Denizler Kitabevi, 2014.

Galante (Abraão), « Nouveaux documents sur les rapports turco-portugais au XVI[ème] siècle », *Trabalhos da Academia de sciencias de Portugal* 1[a] s. II/2 (1915), p. 139-149.

Galante (Abraão), « Encore un nouveau document sur les rapports turco-portugais au XVI[e] siècle », *Trabalhos da Academia de sciencias de Portugal* 1[a] s. II/2 (1915), p. 151-153.

Garcia (José Manuel), « O segundo cerco de Diu visto por D. João de Mascarenhas: uma carta e o seu contexto historiográfico », *Mare liberum* 5 (1993), p. 139-150.

Göksoy (İsmail Hakkı), « Ottoman-Aceh Relations as Documented in Turkish Sources », *in* R. Michael Feener, Patrick Daly, Anthony Reid dir., *Mapping the Acehnese Past*, Leyde, Press voor Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde (KITLV) (coll. *Verhandelingen van het KITLV* 268), 2011, p. 65-96 [URL : www.ari.nus.edu.sg/docs\Aceh-project\full-papers\aceh_fp_ismailhakkigoksoy.pdf, dernier accès : 2 avr. 2015].

Guillot (Claude), « La tentation hégémonique javanaise dans le monde malais-indonésien », *in* Alves dir., *Portugal e a Indonésia*, vol. II, p. 341-353.

Gürkan (Emrah Safa), *Espionage in the 16th Century Mediterranean: Secret Diplomacy, Mediterranean Go-betweens and the Ottoman-Habsburg Rivalry*, Thèse de doctorat, Washington, Georgetown University, 2012 [URL : repository.library.georgetown.edu/handle/10822/557617, dernier accès : 2 avr. 2015].

Hadi (Amirul), *Islam and State in Sumatra: A Study of Seventheenth-Century Aceh*, Leyde, Brill (coll. *Islamic History and Civilization* 48), 2004.

Hernán (Enrique García), « The Price of Spying at the Battle of Lepanto », *Eurasian Studies* II/2 (2003), p. 227-250.

Ito (Takeshi), *The World of Adat Aceh: A Historical Study of the Sultanate of Aceh*, Thèse de doctorat, Canberra, Australian National University, 1984.

Koster (Gijs L.) « Exoticism, Military Might and Marginality: Images of the Portuguese in the 16th- and 17th-Century Malay Works in Historiography », *in* Sousa, Leirissa dir., *Indonesia-Portugal*, p. 123-156.

Lambourn (Elisabeth), « *Khuṭba* and Muslim Networks in the Indian Ocean (Part II) — Timurid and Ottoman Engagements », *in* Kenneth R. Hall dir., *The Growth of Non-Western Cities: Primary and Secondary Urban Networking, c. 900-1900*, Lanham MD, Lexington Books (coll. *Comparative Urban Studies*), 2011, p. 131-158.

Lázaro (António Manuel), *O grande lagarto: o mar Vermelho nos primórdios da presença portuguesa no oceano Índico (1487-1521)*, Thèse de doctorat, Braga, Universidade do Minho, 2006.

Lemos (Jorge de), *História dos cercos de Malaca*, Lisbonne, Biblioteca nacional, 1982 (ed. facs.).

Lesure (Michel) « Un document ottoman de 1525 sur l'Inde portugaise et les pays de la mer Rouge », *Mare luso-indicum* III (1976), p. 137-142.

Lobato (Manuel), « Épices, conflit et religion : les Moluques et les Portugais dans la seconde moitié du XVIe siècle », *in* Aubin, Bouchon dir., *Nouvelles orientations*, p. 133-151.

Lobato (Manuel), « A carreira da Índia e a variante de Malaca (1507-1641) », *in* Matos, Thomaz dir., *A carreira*, p. 343-376.

Lobato (Manuel), *Política e comércio dos Portugueses na Insulíndia: Malaca e as Molucas de 1575 a 1605*, Macao, Instituto português do Oriente (coll. *Memória do Oriente* 13), 1999.

Lobato (Manuel), « Os embaixadores (séculos XVI e XVII) », *in* Alves dir., *Portugal e a Indonésia*, p. 255-272.

Lombard (Denys), *Le carrefour javanais : essai d'histoire globale*, 3 vol., Paris, éd. de l'École des hautes études en sciences sociales (coll. *Civilisations et sociétés* 79), 1990.

Loureiro (Rui Manuel), *A biblioteca de Diogo do Couto*, Macao, Instituto cultural de Macau (coll. *Documentos e ensaios* 14), 1998.

Manguin (Pierre-Yves), « Of Fortresses and Galleys: The 1568 Achenese Siege of Melaka, after a Contemporary Bird's Eye View », *Modern Asian Studies* 22/3 (1988), p. 607-628.

Mathew (K.S.), « Khwaja Saffar, the Merchant Governor of Surat and the Indo-Portuguese Trade in the Early Sixteenth Century », in *Vice-Almirante A. Teixeira da Mota, In memoriam*, Lisbonne, Instituto de Investigação Científica Tropical – Academia de Marinha, 1987-1989, vol. I, p. 319-328.

Matos (Artur Teodoro de), Thomaz (Luís Filipe) dir., *A carreira da Índia e as rotas dos estreitos, Actas do VIII seminário internacional de historia indo-portuguesa, Angra do Heroísmo, 7-11 de Junho de 1996*, Angra do Heroísmo, Universidade católica portuguesa, Fundação Oriente, 1998.

Meilink-Roelofsz (Marie Antoinette Petronella), *Asian Trade and European Influence in the Indonesian Archipelago between 1500 and about 1630*, La Haye, Nijhoff, 1962.

Muhammad al-Shillî al-Yamanî, *Kitâb al-sanâ' al-bâhir bi-takmîl al-Nûr al-sâfir fî akhbâr al-qarn al-'âshir*, éd. Ibrâhîm b. 'Alî al-Maqhafî, Sanaa, Maktabat al-Irshâd, 2004.

Obras completas de D. João de Castro, éd. Armando Cortesão, Luís de Albuquerque, 4 vol., Coimbra, Academia Internacional da Cultura Portuguesa, 1968-1982.

Ocakaçan (Levent Kaya), « Cigalazade Yusuf Sinan Pasha », *in* Maria Pia Pedani dir., *Mediterranean in History, Atti del workshop internazionale 7-8 nov. 2013*, Edizioni Ca' Foscari (coll. *Hilâl, studi turchi e ottomani* 5), sous presse, p. 1-13.

Oliveira e Costa (João Paulo), Rodrigues (Victor Luís Gaspar), *El proyecto indiano del rey Juan*, Madrid, Mapfre, 1992.

Özbaran (Salih), *The Ottoman Response to European Expansion: Studies on Ottoman-Portuguese Relations in the Indian Ocean and Ottoman Administration in the Arab Lands during the Sixteenth Century*, Istanbul, The Isis Press (coll. *Analecta isisiana* 12), 1994.

Özbaran (Salih), « A Turkish Report on the Red Sea and the Portuguese in the Indian Ocean (1525) », *in id.*, *The Ottoman Response*, p. 99-109.

Özbaran (Salih), « An Imperial Letter from Süleyman the Magnificent to D. João III concerning Proposals for an Ottoman-Portuguese Armistice », *in id.*, *The Ottoman Response*, p. 111-118.

Özbaran (Salih), « The Ottoman Turks and the Portuguese in the Persian Gulf, 1534-1581 », *in id.*, *The Ottoman Response*, p. 119-140.

Özbaran (Salih), « Ottomans as "*Rumes*" in Portuguese Sources in the Sixteenth Century », *Portuguese Studies* 17 (2002), p. 64-74.

Özbaran (Salih), *Bir Osmanlı Kimliği: 14.-17. Yüzyıllarda, Rüm/Rûmi Aidiyet ve İmgerleri*, Istanbul, Kitapyayınevi, 2004.

Pedani (Maria Pia), *Venezia: porta d'Oriente*, Bologne, Il Mulino (coll. *Biblioteca storica*), 2010.

Reid (Anthony), « Sixteenth-Century Turkish Influence in Western Indonesia », *Journal of Southeast Asian History* X/3 (1969), p. 395-414.

Römer (Claudia), Vatin (Nicolas), « Aceh et la Porte dans les années 1560 », *Turcica* 46 (2015), p. 63-111.

Safvet Bey, « Bir Osmanlı Filosu'nun Sumatra Seferi », *Târîh-i 'Osmânî Encümeni Mecmû'ası* 7-12 (1909), p. 604-616, p. 678-681.

Serjeant (Robert Bertram), *The Portuguese off the South Arabian Coast: Ḥaḍramī Chronicles with Yemeni and European Accounts of Dutch Pirates off Mocha in the Seventeenth Century*, Oxford, Clarendon Press, 1963.

Silva (Joaquim Candeias), *O fundador do "Estado português da Índia", D. Francisco de Almeida (1457 [?]-1510)*, Lisbonne, Comissão nacional para as comemorações dos descobrimentos portugueses – Imprensa nacional/ Casa da Moeda (coll. *Mare liberum*), 1996.

Sola (Emilio), *Sobre Turcos y Portugueses en el Índico: la gran actividad informativa de Adam de Franchis en el verano de 1563*, URL :

www.archivodelafrontera.com/wp-content/uploads/2006/05/A-IND01.pdf [dernier accès : 2 avr. 2015], 2006, p. 4-9.

Sola (Emilio), *Turcos y Portugueses en el Índico*, URL : www.archivodelafrontera.com/wp-content/uploads/2011/08/CLASICOS025.pdf [dernier accès : 2 avr. 2015], 2009, p. 1-40.

Sola (Emilio), « The Corsairs in the Service of the Grand Turk: "Men of the Frontier", *in* Dej. Couto *et al.*, *Seapower*, p. 253-263.

Sousa (Francisco de), *Oriente conquistado a Jesus Cristo pelos padres da Companhia de Jesus da Província de Goa*, éd. Manuel Lopes de Almeida, Porto, Lello & Irmão, 1978.

Sousa (Ivo Carneiro de), Leirissa (Richard Z.) dir., *Indonesia-Portugal: Five Hundred Years of Historical Relations, International Seminar, Depok, Oct. 9-11, 2000*, Lisbonne, Centro português de estudos do sudeste asiático, 2001.

Sousa Pinto (Paulo Jorge), « Melaka, Johor and Aceh: A Bird's Eye View over a Portuguese-Malay Triangular Balance (1575-1619) », *in* Aubin, Bouchon dir., *Nouvelles orientations*, p. 109-131.

Sousa Pinto (Paulo Jorge de), « Captains, Sultans and *Liaisons dangereuses*: Melaka and Johor in the Late Sixteenth Century », *in* Peter Borschberg dir., *Iberians in the Singapore-Melaka Area and Adjacent Regions (16th to 18th Century)*, Wiesbaden-Lisbonne, Harrassowitz Verlag – Fundação Oriente (coll. *South China and Maritime Asia* 14), 2004, p. 131-146.

Sousa Pinto (Paulo Jorge de), « As missões de diplomacia informal portuguesa e lusoasiática no mundo malaio-indonésio (séculos XVI e XVII) », *in* Alves dir., *Portugal e a Indonésia*, p. 73-96.

Sousa Viterbo (Francisco Marques de), *O thesouro do rei de Ceylão*, Lisbonne, Academia das ciências de Lisboa, 1906.

Subrahmanyam (Sanjay), « A Matter of Alignment: Mughal Gujarat and the Iberian World in the Transition of 1580-81 », *Mare liberum* 9 (1995), p. 461-479.

Subrahmanyam (Sanjay), « The Trading World of the Western Indian Ocean 1546-1565: A Political Interpretation », *in* Matos, Thomaz dir., *A carreira*, p. 207-229.

Subrahmanyam (Sanjay), *Vasco de Gama : légende et tribulations du vice-roi des Indes*, trad. Myriam Dennehy, Paris, Alma (coll. *Essai/Histoire*), 2012.

Şah (Razaulhak), « Açi Padisahı Sultan Alâeddin'in Kanunî Sultan Süleyman'a Mektubu », *Tarih Araştırmaları Dergisi* 5/8-9 (1967), p. 373-409.

Tavim (José Alberto Rodrigues da Silva), « O aviso anónimo sobre João Micas na colecção São Vicente », *Anais de história de Além-mar* V (2004), p. 253-282.

The Travels of Mendes Pinto, éd. et trad. Rebecca Catz, Chicago-Londres, University of Chicago Press, 1989.

Thomaz (Luís Filipe Ferreira Reis), *Os Portugueses em Malaca, 1511-1580*, Dissertation de licence, 2 vol., Lisbonne, Universidade de Lisboa, 1964.

Thomaz (Luís Filipe Ferreira Reis), « Les Portugais dans les mers de l'Archipel au XVI[e] siècle », *Archipel* 18 (1979), p. 105-125.

Thomaz (Luís Filipe Ferreira Reis) dir., *De Ceuta a Timor*, Lisbonne, Difel (coll. *Memoria e sociedade*), 1994.

Thomaz (Luís Filipe Ferreira Reis), « Malaca e as suas comunidades mercantis na viragem do século XVI », in *id.* dir., *De Ceuta a Timor*, p. 513-535.

Thomaz (Luís Filipe Ferreira Reis), « Maluco e Malaca », in *id.* dir., *De Ceuta a Timor*, p. 537-566.

Thomaz (Luís Filipe Ferreira Reis), « Os Portugueses nos mares da Insulíndia, século XVI », in *id.* dir., *De Ceuta a Timor*, p. 567-590.

Thomaz (Luís Filipe Ferreira Reis), « A crise de 1565-1575 na história do Estado da Índia », *Mare liberum* 9 (1995), p. 481-519.

Thomaz (Luís Filipe Ferreira Reis), « A questão da pimenta em meados do século XVI », *in* Matos, Thomaz dir., *A carreira*, p. 37-206 ; rééd. : *id.*, *A questão da pimenta em meados do século XVI: um debate político do governo de D. João de Castro*, Lisbonne, Centro de estudos dos povos e culturas de expressão portuguesa – Universidade católica portuguesa (coll. *Estudos e documentos* 6), 1998.

Thomaz (Luís Filipe Ferreira Reis), « Portuguese Control over the Arabian Sea and the Bay of Bengal : A Comparative Study », *in* Om Prakash, Denys Lombard dir., *Commerce and Culture in the Bay of Bengal, 1500-1800*, New Delhi, Manohar – Indian Council of Historical Research, 1999, p. 115-162.

Thomaz (Luís Filipe Ferreira Reis), « Precedents and Parallels of the Portuguese *Cartaz* System », *in* Pius Malekandathil, Jamal Mohammed dir., *The Portuguese, Indian Ocean and European Bridgeheads 1500-1800, Festschrift in Honour of Prof. K.S. Mathew*, Tellicherry, Institute for Research in Social Sciences and Humanities, 2001, p. 67-85.

Thomaz (Luís Filipe Ferreira Reis), « La présence iranienne autour de l'océan Indien au XVI[e] siècle d'après les sources portugaises de l'époque », *Archipel* 68 (2004), p. 59-158.

Tjandrasasmita (Uka), « The Indonesian Harbour Cities and the Coming of the Portuguese », *in* Sousa, Leirissa dir., *Indonesia-Portugal*, p. 43-64.

Voyage dans les deltas du Gange et de l'Irraouaddy : relation portugaise anonyme (1521), éd. Geneviève Bouchon, Luís Filipe Thomaz, trad. Geneviève Bouchon, Luís Filipe Thomaz, Louise Shackley, Paris, Fondation Calouste-Gulbenkian – Centre culturel portugais (coll. *du Centre d'études portugaises* 1), 1988.

Wink (André), *Al-Hind: The Making of the Indo-Islamic World –III– Indo-islamic Society*, Boston-Leyde, Brill, 2004.

Winius (George D.), « The Shadow Empire of Goa in the Bay of Bengal », *Itinerario* 7/2 (1983), p. 83-101.

Winius (George D.), « Portugal's Shadow Empire in the Bay of Bengal », *Revista de cultura de Macau* 13/14 (1991), p. 273-287 ; rééd. in *id.*, *Portugal the Pathfinder: Journeys from the Medieval toward the Modern World, 1300 – ca. 1600*, Madison WI, The Hispanic Seminary of Medieval Studies (coll. *Advisory Board of the Hispanic Seminary of Medieval Studies, Portuguese Series* 2), 1995, p. 247-268.

Dejanirah Couto, *Entre confrontations et alliances : Aceh, Malacca et les Ottomans (1520-1568).*

Le présent article porte sur la politique expansionniste d'Aceh au XVI[e] siècle. En exagérant la puissance militaire de Malacca – occupée par les Portugais depuis 1511 –, les sultans acehnais, dans leur entreprise de conquêtes régionales, réussirent à obtenir, dans une première phase (1520-1547), un soutien économique des réseaux marchands musulmans de la *Khutba* de l'océan Indien, où les Gujaratis et les *Rumî* occupèrent une position significative. Cette aide fut accompagnée d'une assistance militaire et diplomatique de la part des *Rumî*. Ce fut par le truchement de ces derniers qu'Aceh, tout en continuant à agiter habilement l'épouvantail portugais, sollicita dans une seconde phase (1547-1570) l'aide ottomane et réussit à formaliser des relations diplomatiques avec la Porte. Toutefois, en dépit de la manipulation dont ils furent victimes, les Ottomans ne furent pas dupes de la manœuvre ; en négociations simultanées avec le Portugal pour préserver une entente tacite dans l'océan Indien, ils n'accordèrent finalement à Aceh qu'un soutien prudent et limité.

Dejanirah Couto, *Between Confrontations and Alliances : Aceh, Malacca and the Ottomans (1520-1568).*

This article focuses on Aceh's expansionist policy in the 16th century. By exagerating the military force of Malacca – occupied by the Portugese since 1511 –, Acehese sultans obtained their regional conquests (1520-1547) to be economically supported by the *Khutba* trade networks which operated in the Indian Ocean, and where Gujaratis and *Rumî*s held a significant position. This support had been matched by a *Rumî* military and diplomatic aid. *Rumî* help did not stop Aceh from neatly raising the Portuguese bogeyman. Though, thanks to this help Aceh obtained a second Ottoman assistance (1547-1570) and established diplomatic relations with the Porte. Being manipulated but not fooled, the Ottomans started parallel negotiations with Portugal in order to preserve a tacit agreement in the Indian Ocean. Finally the support granted to Aceh was cautious and limited.

Claudia RÖMER
Nicolas VATIN

ACEH ET LA PORTE DANS LES ANNÉES 1560

L'aide apportée par les Ottomans au sultanat d'Aceh a laissé une place durable dans la mémoire, la littérature et la tradition d'Aceh[1]. Naguère encore, la présence du Croissant-Rouge turc au lendemain du destructeur tsunami de 2004 a donné lieu à un curieux phénomène de récupération[2]. Confrontés aux mythes et récits légendaires, les historiens ne sont pas tout à fait désarmés cependant, grâce à la documentation portugaise et ottomane. Une série de documents ottomans publiés successivement par Ṣafvet Bey puis par Razaullah Şah[3], notamment, a permis de se faire une idée de la réalité des relations entre Aceh et la Porte dans les années 1560.

S'ils diffèrent par leur degré de prudence, les auteurs arrivent cependant à des tableaux assez comparables. Tous partent de l'arrivée à Istanbul en juin 1562 de représentants d'Aceh venus demander de l'artillerie pour lutter contre la menace portugaise. D. Lombard se borne à dire que par la suite les contacts furent maintenus, le sultan d'Aceh ʿAlàe-d-dîn offrant

Ao. Prof. Dr. Claudia Römer, Universität Wien, Insitut für Orientalistik, Spitalgasse 2, Hof 4, A 1090 Wien.
claudia.roemer@univie.ac.at
Nicolas Vatin, directeur de recherche au CNRS, directeur d'études à l'École pratique des hautes études, UMR 8032 : Centre d'études turques, ottomanes, balkaniques et centrasiatiques, Collège de France, Institut d'études arabes, turques et islamiques, 52 rue du Cardinal-Lemoine, F 75231 Paris Cedex 05.
nvatin@ehess.fr

[1] Reid, « Sixteenth-Century Turkish Influence ».
[2] Guillot, Kalus, « Quand un sultan d'Aceh devient turc ».
[3] Ṣafvet Bey, « Bir Osmanlı Filosunuñ Sumatra Seferi » ; Şah, « Açi Padişahı Sultan Alâeddin'in Kanunî Sultan Süleyman'a Mektubu ».

Turcica, 46, 2015, p. 63-111. doi: 10.2143/TURC.46.0.3087631

à la Porte « le commerce des drogues et épices des Moluques, de Banda et de Java » en échange de « cinq cents Turcs, de gros canons, de munitions abondantes, d'ingénieurs et de maîtres d'artillerie » ; puis il renvoie au corpus d'ordres de 1567[4]. Un peu plus précis, A. Reid signale à son tour l'envoi d'une demande d'aide en 1561-1562, la réponse ottomane sous la forme d'une expédition de renforts arrivant sans doute vers 1564, enfin des résultats plus spectaculaires à la suite de l'ambassade d'un certain Ḥüseyn (sans doute en 1568). Sa conclusion est que Selîm II avait été impressionné par les possibilités qui s'offraient dans l'océan Indien et que, averti dès 1567, le sultanat d'Aceh s'était lancé dans des préparatifs contre Malacca, finalement attaquée le 20 janvier 1568 sans les Ottomans, retenus au Yémen[5].

G. Casale a plus récemment repris la question, en se plaçant du point de vue ottoman[6]. Partant lui aussi de l'ambassade de 1562, il déduit de l'analyse d'un document conservé à la bibliothèque du palais de Topkapı que le grand vizir Semîz 'Alî Paşa fit d'abord la sourde oreille, tirant prétexte de la distance et du risque d'interception des renforts pour n'envoyer que dix artilleurs. Il en déduit aussi que, les négociations avec les Portugais n'avançant pas et sous la pression probable de son second vizir Ṣoḳollu Meḥmed Paşa, le grand vizir avait chargé un certain Lüṭfî d'aller récolter des renseignements sur place et d'y établir des contacts en vue d'un soulèvement général contre les Portugais. Un document publié par R. Şah comme étant une lettre du sultan d'Aceh à Soliman serait en fait le rapport de Lüṭfî. Parallèlement, la Porte s'exaspérait, à partir de 1564, d'attaques portugaises contre les bateaux musulmans. À la suite de l'arrivée sur le trône de Selîm II, donc de l'accès de Ṣoḳollu Meḥmed à une influence sans précédent, la flotte de Suez devait apporter son renfort à Aceh, mais la rébellion du Yémen en décidait autrement.

Or le corpus de documents fourni par un *mühimme defteri* inédit conservé à la bibliothèque nationale d'Autriche à Vienne[7] permet de combler des lacunes et d'éclairer certains aspects des relations entre Aceh et Istanbul dans les années 1560. Avant de revenir sur le document analysé

[4] Lombard, « L'Empire ottoman », p. 158-159.

[5] Reid, « Sixteenth-Century Turkish Influence », p. 406-407. S. Özbaran (*Ottoman Expansion*, p. 133 *sqq.*) résume l'affaire de façon similaire, concluant (p. 136) que l'aide ottomane à Aceh ne pouvait pas être permanente et ne fut jamais importante.

[6] Casale, *The Ottoman Age*, p. 118-125 ; *id.*, « "His Majesty's Servant" ».

[7] Cité *infra* Mxt 270. Sur ce registre, cf. Römer, « An Unknown 16th-Century *Mühimme Defteri* » ; Römer *et al.*, « Un *mühimme defteri* ».

naguère par G. Casale, puis sur les relations avec les Portugais, nous tenterons d'établir une chronologie des rapports entre Soliman et 'Alàe-d-dîn d'Aceh.

*

Le 12 juin 1562, l'ambassadeur de Venise signale la venue à Istanbul d'ambassadeurs du sultan d'Aceh chargés de demander de l'artillerie pour lutter contre les Portugais[8]. On n'a pas retrouvé à ce jour de référence plus ancienne sûre à l'arrivée d'une mission d'Aceh à la Porte[9] : jusqu'à preuve du contraire, on peut donc admettre comme probable que cette ambassade de juin 1562 est bien la première reçue par un sultan ottoman. Sur les suites immédiates de cette réception, sur laquelle on ne dispose pas de source ottomane, on ne sait rien et l'on ignore quelle réponse fut donnée en 1562 aux demandes du souverain d'Aceh[10].

Il n'y a pas de raison de supposer que les ambassadeurs attestés en 1562 restèrent un an à Istanbul : on peut admettre qu'ils repartirent quelques semaines plus tard tout au plus, en ramenant à leur maître une réponse probablement passablement dilatoire, si l'on en juge par la suite des événements.

Un an plus tard en effet, à la même saison, arrivait à Istanbul une nouvelle délégation de 'Alàe-d-dîn, toujours dans le même but : de fait, le représentant du roi de France Pétremol signale dans un courrier daté du 5 juillet au 30 août 1563[11] la venue « depuis un mois », donc en juin 1563, d'un ambassadeur « de l'Inde », « à ce qu'on dit, pour demander secours de ce G[rand] S[eigneur] contre aucuns autres Indiens, ou bien, comme les autres disent, contre les Portogallais ». Pétremol croit savoir que Soliman lui a promis « un certain nombre de bombardiers pour fondre en leur pays de l'artillerie, et promis une armée [une flotte] à ce renouveau, laquelle se fera ès environs du Caire, pour s'embarquer à Suez et delà par la mer Rouge pour aller où ils voudront. » Cette ambassade ne

[8] Hammer, *Histoire*, p. 166.

[9] Cf. cependant Couto, « Entre confrontations et alliances ».

[10] G. Casale (« "His Majesty's Servant" ») a émis l'hypothèse que cette réponse était constituée par une *nâme-i hümâyûn* au sultan d'Aceh, repérée par lui dans un recueil *d'inşâ* conservé à la bibliothèque du palais de Topkapı (R 1959, 817 r° – 818 r°, doc. n° 13 en annexe). Ainsi que nous le montrerons plus bas, nous suivons G. Casale quand il attribue cette lettre à Soliman et non à Selîm II comme le fit le copiste du recueil ; en revanche, nous croyons qu'il faut la dater de 1564 et non de 1562.

[11] Cf. Charrière éd., *Négociations*, p. 732.

peut être que celle de Ḥüseyn et ʿÖmer, représentants de ʿAlàe-d-dîn qui, mission accomplie, retournaient à Aceh quand, le 6 juillet 1563, fut enregistré un ordre concernant leur bon déplacement aux cadis du trajet entre Alexandrie, Djeddah et les ports du Yémen[12]. Il s'agit apparemment des mêmes hommes qui étaient venus une première fois en 1562[13].

Quoi qu'il en soit des engagements ottomans dont Pétremol croyait pouvoir se faire l'écho en juillet 1563[14], ce sont toujours les mêmes demandes que présentaient les ambassadeurs qu'il signale à nouveau dans ses dépêches du 11 février au 22 avril 1564[15] :

> « Depuis, sur une galère d'Alexandrie, sont arrivés autres ambassadeurs des Indes, compagnons de ceux de l'année passée, demander à ce que l'on dit secours contre les Portugais, avec grands présents au Seigneur et bassas. Il ne se sont encore présentés au G[rand] S[eigneur], mais un de ces jours ils lui doivent baiser la main, et lors on pourra plus clairement connaître la cause de leur venue et ce qu'ils demandent, et la réponse que leur fera S[a] H[autesse]. »

Le *mühimme defteri* de Vienne conserve une lettre destinée au sultan d'Aceh, enregistrée le 1er juin 1564[16], qui fait état de la venue peu auparavant d'un homme d'Aceh chargé par son maître de demander de l'aide contre les mécréants, notamment en canons :

> « C'est pourquoi nous avions choisi parmi les maîtres artisans de notre seuil qui a l'affection pour coutume des canonniers et des fondeurs pour fondre des canons dans vos contrées : ils avaient été confiés à vos hommes et envoyés avec une notre lettre sacrée. Il avait été également envoyé [avec eux] un homme à nous de confiance tiré des serviteurs de notre seuil de félicité : il était chargé d'aller sur place inspecter le pays, les routes et les villes, de se faire une idée entière et parfaite des types de canon qui étaient nécessaires et de la façon dont il était possible de se rendre sur place sain et sauf, puis de revenir faire son rapport. Ainsi, quand ces canons et armements seraient envoyés, on serait sur ses gardes et prendrait des précautions pour éviter qu'ils ne tombent aux mains de l'ennemi. »

[12] Mxt 270, p. 102 vº (doc. nº 1 en annexe). C'est précisément le 6 juillet que, d'après un informateur du roi d'Espagne, Soliman reçut l'ambassade : cf. Couto, « Entre confrontations et alliances », p. 38.

[13] Cf. *ibid.*, p. 37-38.

[14] Le représentant portugais quant à lui écrivait que l'on n'avait accordé aux ambassadeurs que dix fondeurs de canons : cf. *ibid.*, p. 40.

[15] Cf. Charrière éd., *Négotiations*, p. 749-750 ; Couto, « Entre confrontations et alliances », p. 43.

[16] Mxt 270, p. 64 rº-vº (doc. nº 9 en annexe).

Les mesures annoncées rappellent fortement la teneur de la lettre du recueil épistolaire conservé au palais de Topkapı, d'autant plus que la lettre de juin 1564 citée ci-dessus précise plus bas que ce sont exactement cinq maîtres artisans qui ont été envoyés à Aceh avec des hommes de l'ambassadeur. Or on retrouve ce même chiffre dans la lettre du palais de Topkapı, qui a donc toute chance d'être celle qui fut confiée à cet ambassadeur. La lettre de juin 1564 ayant été rédigée à l'occasion du retour à la Porte de deux individus arrivés avant que les hommes de l'ambassade eussent pu rejoindre son maître, on comprend qu'ils n'étaient partis que depuis quelques semaines au plus. Il paraît donc clair qu'il s'agit de l'ambassade signalée par Pétremol au tout début du printemps 1564.

La lettre copiée dans le recueil du palais de Topkapı, que nous proposons donc de dater du printemps 1564, revenait d'abord sur les demandes du sultan d'Aceh qui, pour être plus efficace contre les Portugais, demandait « quarante canons de 9 *ẕirâʿ* de long et 2 *ḳarış* de calibre et dix gros canons propres à battre des forteresses ayant chacun 15 *zirâʿ* de long et 5 *ḳarış* de calibre[17] », ainsi que des hommes experts dans l'art de fondre et de tirer les canons, et s'étonnait de n'avoir reçu aucune réponse à une précédente ambassade. Le sultan assurait en retour n'avoir reçu aucun envoyé auparavant[18], mais qu'il répondait à ce second envoi. Il envoyait donc cinq experts et ordonnait aux *beylerbeyi* d'Égypte et du Yémen d'assurer leur bon déplacement en compagnie de l'ambassadeur. Quant aux canons et autres matériels, le risque de les voir tomber aux mains de l'ennemi demeurait trop grand :

> « Pour amener là-bas le matériel en question, il faut des hommes qui aient fait ce déplacement plusieurs fois et qui connaissent les particularités des trajets et des étapes, ainsi qu'un nombre conséquent de soldats. Tant que

[17] Lettre du printemps 1564 (doc. nº 13). Le *ḳarış* correspond à 22,3 cm environ, donc à des calibres de 44,6 cm et 111,5 cm, autrement dit à des diamètres de 14 cm et 35,4 cm, ce qui paraît possible. En revanche des canons de 9 *ẕirâʿ* et 15 *ẕirâʿ* de long, soit 6,75 m et 11,25 m paraissent peu vraisemblables. Il faut sans doute comprendre qu'il s'agit à nouveau de *ḳarış*, soit environ 2 m et 3,35 m. Il s'agit apparemment de *bacâlûşḳa*, canons de siège et de forteresse dont les courts faisaient de 9 à 10 *ḳarış* de long et les plus importants de 18 à 20 *ḳarış* : cf. Ágoston, *Guns*, p. 74-80.

[18] « *bundan sâbıḳ ol diyârdan bâb-ı ʿâlî-miḳdârumuza mektûb ve âdem gelmeyüb* » : « *bundan sâbıḳ* » renvoie au passé, mais n'implique pas nécessairement qu'il n'y a jamais eu de réception d'ambassadeur auparavant. Dès lors que la lettre de juin 1564 fait référence à la lettre du recueil de Topkapı en laissant entendre que c'est un document émis depuis assez peu de temps, il semble que l'on puisse admettre que l'hypothèse de G. Casale – qui ne pouvait pas connaître le document de juin 1564 – est erronée et que notre première *nâme-i hümâyûn* ne date pas de 1562, mais du printemps 1564.

l'on n'aura pas pris des dispositions de ce type, c'est en pure perte que l'on se donnera de la peine et de la fatigue. Dès lors que les armements envoyés servent l'ennemi, il n'est pas possible en ce moment d'envoyer canons et matériel : on attend que soient prises les dispositions concernant leur arrivée. Mais vos hommes venus ici nous ont dit : "Il y a dans notre pays du cuivre et d'autres matériaux nécessaires aux canons. L'envoi immédiat de maîtres artisans fera l'affaire." En vertu de cette information, on s'est contenté d'envoyer les maîtres artisans en question. »

Ni cette lettre ni les ordres aux *beylerbeyi* d'Égypte et du Yémen qu'elle mentionne n'ont été copiés dans le *mühimme defteri*. Quelle que soit la raison de cette lacune, nous disposons en revanche d'une série de quatre documents qui y ont été enregistrés entre le 30 mai et le 2 juin 1564[19]. Il s'agit d'un ordre au *beylerbeyi* du Yémen et au bey d'Aden et de deux ordres au *beylerbeyi* d'Égypte, tous trois remis au même Çavuşoġlı, et de la lettre déjà citée ci-dessus au sultan d'Aceh ʻAlàe-d-dîn, qui ne porte pas d'indication de remise, mais dont il est précisé qu'elle a été « portée par écrit » et dont on peut donc supposer qu'elle put en effet être envoyée.

On notera que les documents ottomans parlent d'un ambassadeur, alors que Pétremol utilisait le pluriel. Au demeurant on peut imaginer qu'il s'agissait d'une délégation dont le chef était porteur de la lettre de leur souverain. Pétremol précise en outre que les envoyés sont des « compagnons de ceux de l'année passée », donc d'autres individus. Pourtant, on est tenté de supposer que c'est à nouveau Ḥüseyn et ʻÖmer qui étaient à Istanbul dans l'été 1564. En effet, dans la lettre publiée par R. Şah et traduite par G. Casale, qui date de la décade du 3 au 12 janvier 1566, ʻAlàe-d-dîn indique que « précédemment, quand mes *ḳul* ʻÖmer et Ḥüseyn sont allés à la Porte, les alliés des Portugais l'ont su et ont envoyé un ambassadeur au roi du Portugal pour annoncer que le roi d'Aceh avait demandé l'aide de la Porte[20] ». Or Couto, dans un passage souvent cité, raconte que, dans le cadre de ses préparatifs contre Malacca, ʻAlàe-d-dîn avait envoyé des présents au sultan ottoman et lui avait promis toutes sortes d'épices indonésiennes quand Malacca serait à nouveau aux musulmans ; en retour, le sultan lui avait envoyé 500 Turcs, de grosses bombardes, des munitions, des ingénieurs et des maîtres artilleurs. Tout ceci avait été communiqué au vice-roi António Noronha lors de son entrée en

[19] Mxt 270, p. 63 r° – 65 r° (doc. n°s 7-10 en annexe).
[20] *L.* 12.

fonction[21]. Sachant que celle-ci eut lieu au début de septembre 1564, il paraît difficile de ne pas faire le lien.

Quoi qu'il en soit, il apparaît qu'à la suite d'une première mission en 1562, puis d'une deuxième dans l'été 1563, l'une et l'autre sans doute décevantes, le sultan ʿAlàe-d-dîn en avait envoyé une troisième, puis, n'en ayant pas de nouvelles, une quatrième, arrivée à la fin de l'hiver ou au début du printemps 1564. ʿÖmer et Ḥüseyn – s'il s'agit bien d'eux – essuyèrent comme on l'a vu un refus poli face à leur demande de canons, mais obtinrent cinq coopérants militaires aussitôt envoyés avec une partie de la suite de l'ambassadeur – celui-ci étant apparemment resté un peu plus longtemps, puisqu'un ordre concernant son retour adressé au bey de Rhodes fut enregistré le 19 juin 1564[22]. Le sultan leur adjoignait un homme chargé d'évaluer sur place les besoins en artillerie et les moyens d'en faire parvenir à toute sécurité. On voit que cette mission, si elle n'était pas signalée dans la première lettre au sultan d'Aceh, était néanmoins tout à fait dans la suite logique des considérations qu'elle développait sur les mesures à prendre avant tout envoi de matériel ottoman.

Or ceci demeurait apparemment insuffisant pour le sultan d'Aceh. En effet, la lettre à celui-ci de juin 1564 fournit une autre information surprenante : « Avant que les hommes envoyés ne [le] rejoignent » deux hommes à lui, Kâtib İbrâhîm et Seyyîd Davûd, s'étaient présentés avec un drogman[23]. La délégation d'Aceh avait-elle rencontré sur le chemin du retour un nouvel envoyé qui avait jugé nécessaire d'augmenter la pression sur la Porte ? En tout cas, le discours présenté dans un second temps par le drogman paraît beaucoup plus pressant, même si l'information est à peu près la même : les Portugais se sont emparés de toute la région du Goudjérate à la Chine et ont tout pillé, Aceh seule étant épargnée ; les souverains locaux, par peur ou par cupidité, avaient refusé de

[21] Cf. Reid, « Sixteenth-Century Turkish Influence », p. 405.

[22] Mxt 270, p. 49 rº (doc. nº 11 en annexe). À la même date est enregistré un ordre le concernant également adressé au *beylerbeyi* d'Égypte. Si en effet l'ambassadeur était encore à la Porte à cette date, peut-être la première *nâme* fut-elle considérée comme caduque, ce qui expliquerait que l'on ne l'ait pas recopiée dans le registre ? À dire vrai, pareille hypothèse paraît très hasardeuse.

[23] Mxt 270, p. 64 rº-vº (doc. nº 9 en annexe), *l.* 7-8. Leur statut n'est pas parfaitement clair, puisque dans un ordre au *beylerbeyi* d'Égypte remis le 14 juin, Kâtib İbrâhîm est à la fois présenté comme un homme de l'ambassadeur du *pâdişâh* d'Aceh, en Inde (Mxt 270, p. 65 rº, doc. nº 10 en annexe, *l.* 1-2 : « *vilâyet-i Hindden Acı pâdişâhınuñ südde-i saʿâdetüme gelen elçisi âdemlerinden* ») et comme un drogman (« *meẕkûr tercümân* » : *ibid.*, *l.* 4).

former une ligue contre les mécréants et certains même avaient « apostasié » ; faute d'armes à feu, les musulmans avaient le dessous et l'on avait besoin d'artilleurs et de gros canons. En cas de victoire, la monnaie et la *ḫuṭbe* se feraient à Aceh au nom du sultan ottoman et les revenus dont s'emparaient les mécréants iraient aux Ottomans[24]. C'était cette fois une véritable déclaration de vassalité. Certains événements de l'année suivante, on va le voir, pourraient en effet donner l'impression d'une influence plus importante des Ottomans à Aceh. Au demeurant, 'Alàe-d-dîn prit soin par la suite de préciser que les hommes qu'on lui envoyait devaient demeurer sous ses ordres et les ordres émis par la Porte le rappellent en effet.

En tout cas, ce nouvel effort porta apparemment ses fruits : dans sa seconde lettre, après avoir rappelé l'envoi précédent des cinq experts, le sultan ajoutait en effet : « Dans ces conditions, attendu qu'apporter de l'aide aux padichahs de l'islam est un ordre qu'il convient d'appliquer et un décret d'authentique signature, on a envoyé vers le fort d'Aden les hommes qui sont actuellement en route et les canons et basilics (*bacâlûşḳa*) qui accompagnent [votre] homme susdit avec tout le matériel nécessaire[25]. » Certes ces canons devraient demeurer dans des dépôts à Aden tant que n'auraient pas été prises les mesures assurant la parfaite sûreté de leur transport à Aceh, mais on n'en était plus au refus poli de la lettre précédente. C'est ainsi que dans son ordre expédié le 11 juin 1564 au *beylerbeyi* du Yémen et au bey de Djeddah, le sultan indiquait : « on est sur le point de charger sur un bateau cinq basilics avec tout ce qui est nécessaire à leur emploi afin de l'envoyer de la ville bien gardée d'Istanbul en Égypte et de là outre-mer à Djeddah puis à Aden[26]. »

On le voit, si les informations reçues par le vice-roi Noronha grossissaient l'importance de l'aide ottomane – fort modeste en somme, en attendant peut-être de plus importants renforts à la suite de l'enquête annoncée – elles n'étaient pourtant pas dépourvues de fondement. On remarquera en particulier que les cinq canons envoyés étaient des *bacâlûşḳa*, soit des pièces de siège correspondant aux demandes formulées par 'Alàe-d-dîn, qui précisait vouloir expulser les Portugais de leurs forts : comment ne pas songer à Malacca ?

[24] On remarquera là un écho aux informations reçues par le vice-roi des Indes, à la suite du retour de Ḥuseyn et 'Ömer.
[25] Mxt 270, p. 64 r°-v° (doc. n° 9 en annexe).
[26] Mxt 270, p. 63 r° (doc. n° 7 en annexe), *l.* 4-5.

Quoi qu'il en soit, l'aide accordée par Soliman en 1564, même modeste, ne va pas sans difficultés, clairement exposées dans l'ordre au *beylerbeyi* du Yémen et au bey d'Aden. Amener les canons et les hommes jusqu'à Aden, où ils attendront l'ambassadeur lui-même qui les suit, est chose simple. Mais il ne faudra les faire partir en les remettant aux hommes envoyés par le sultan d'Aceh que « s'il n'y a pas de risque pour qu'il [l'ambassadeur] subisse du tort de la part des vils mécréants [se trouvant] entre Aden et Bab [el-Mandeb] et s'il est [possible ?] qu'il parte en toute sûreté et sécurité, en sorte qu'il n'y ait pas de risque pour que les ennemis sans religion remportent une victoire sur eux[27] ». La lettre au sultan d'Aceh, après avoir résumé d'un mot ce même ordre, précise plus clairement encore qu'à partir d'Aden, le transfert est désormais sous la responsabilité du seul souverain d'Aceh :

> « Mais vous avez fait savoir que les mécréants étaient en embuscade entre Aden et Bab [el-Mandeb] et qu'ils préparent d'autres bateaux et d'autres équipements. Dans ce cas, il convient de prendre garde au plus haut point que les armements en question ne tombent pas entre les mains des vils mécréants. Si vous avez la capacité de partir d'Aden en toute sûreté et sécurité en emportant ces canons, envoyez un nombre suffisant d'hommes prendre ces canons à Aden et prenez vos mesures pour que les mécréants maudits ne puissent pas trouver la victoire. Sinon, si vous fournissez une possibilité pour qu'ils tombent entre les mains des mécréants, il est préférable que [ce matériel] demeure sur place[28]. »

L'engagement ottoman a donc des limites, liées à la reconnaissance des bornes de son rayon d'action : dans l'océan Indien, il n'est plus chez lui et n'entend pas prendre de risques inutiles. Aussi les grandes protestations des dernières phrases finissent-elles par un aveu de quasi-impuissance à peine voilé par de belles paroles :

> « Le regard de notre faveur et l'œil de notre considération sont largement tournés vers vous et accordés. Par la grâce de Dieu (qu'Il soit exalté), les troupes, les canons et les armes sont en ce pays en parfaite abondance : rien ne vous sera refusé. Mais en raison de la distance, l'expédition ne va pas sans risque ni difficulté. Nous sollicitons sur le champ l'assistance de la grâce de Son Excellence Dieu (qu'Il soit exalté et sublimé) et des miracles

[27] *Ibid.*, *l.* 8-10 : « *gemi gönderüb ʻAden ile Bâb mâ-beynde küffâr-i h̲âksâr ṭaraflarından ẓarar érişmek ihtimâli olmayub ṣaḥîḥ u sâlim alub gitmegi … olursa ki aʻdâ-yı bî-dîn żafer bulmaḳ iḥtimâli olmaya gelen âdemlerine teslîm édüb irsâl eyleyesin* ».

[28] Mxt 270, p. 64 r°-v° (doc. n° 9 en annexe), *l.* 20-23.

> du chef des prophètes (sur lui soit le plus grand des saluts) et déployant nos plus beaux efforts, nous nous mettons en frais pour la *ġazâ* et le *cihâd* et nous demandons à Dieu que par sa bonne bénédiction Il nous accorde et assure toutes sortes de victoires et de conquêtes[29]. »

*

Ici s'arrête, sur un constat assez mitigé, l'apport factuel de notre corpus de 1563-1564. Dès lors, la documentation est silencieuse jusqu'à la lettre de janvier 1566 publiée par R. Şah puis traduite et exploitée par G. Casale. On dispose ensuite de l'ensemble bien connu de documents de 1567 concernant l'aide nettement plus conséquente que Selîm II envisagea d'apporter à ʻAlàe-d-dîn d'Aceh. On peut s'interroger sur ce silence, mais on a néanmoins la possibilité de se faire une idée de la suite des événements.

En premier lieu, il semble bien que, quelles qu'aient été les mesures prises pour éviter le danger portugais, l'aide modeste de la Porte ait pu arriver à Aceh : nous avons vu que les ambassadeurs étaient revenus au pays et que le vice-roi portugais avait été informé d'une aide. En outre, la lettre de janvier 1566 de ʻAlàe-d-dîn signalait à Soliman qu'il avait bien reçu huit artilleurs gracieusement envoyés par la Porte[30]. S'agit-il des cinq hommes mentionnés dans la documentation de 1564 auxquels trois autres se seraient ajoutés postérieurement en Égypte ou au Yémen ? Ou bien s'agit-il d'un autre envoi ? Nous l'ignorons. En revanche, tout donne à penser que le serviteur de la Porte chargé d'une mission d'inspection, dont l'envoi était annoncé en juin 1564 à ʻAlàe-d-dîn, fit en effet le voyage.

Analysant la lettre du sultan d'Aceh de janvier 1566, G. Casale était parvenu à la conclusion qu'il s'agissait en fait d'un rapport présenté par un certain Lüṭfî, serviteur de la Porte[31]. À l'appui de cette hypothèse, il

[29] *Ibid.*, *l.* 24-28.

[30] « *Ve sekiz nefer ṭopçı ki ol dergâh-ı muʻallàdan bu bendelerine iḥsân olındı cemîʻ ṣıḥḥat ve selâmet üzre bu cânibe vâṣıl olub anlaruñ maḳâmı bizüm yanumuzda*. »

[31] Précisons au demeurant que la conclusion de G. Casale est plus nuancée. Il ne faut pas, dit-il, y voir un faux et les conseillers du sultan ne pouvaient pas ignorer que la lettre présentée comme étant de ʻAlàe-d-dîn avait été rédigée par Lüṭfî : « *drafting such a document in the name of the ruler of Aceh may very well have been a specific part of his original mission.* » Cf. Casale, « "His Majesty's Servant" », p. 48. Notons que D. Couto a également été frappée par les curieuses particularités d'une lettre de 1538 adressée par le vizir d'Ormuz à Soliman le Magnifique, où le véritable auteur du document aurait « pour des raisons tactiques, voulu s'effacer derrière le *Rûmî* Ra'is Salmân, ou plutôt, utiliser son nom ». Cf. Couto, « Trois documents ».

faisait valoir que de nombreuses informations géographiques, stratégiques et politiques concernant des pays éloignés de Sumatra évoquaient plutôt un récit de voyage et un rapport d'informateur ; que Lüṭfî apparaissait clairement dans la documentation ottomane de 1567 comme chargé des affaires d'Aceh ; que la lettre de ʿAlàe-d-dîn le présente comme son porteur et le couvre de louanges ; enfin que l'on y trouve des allusions au voyage de retour à Istanbul. À dire vrai, les trois premiers arguments paraissent insuffisants : ʿAlàe-d-dîn, dans sa volonté de faire intervenir la Porte, peut avoir voulu lui-même présenter la situation de la région ; le rôle incontestable de Lüṭfî n'implique pas nécessairement qu'il ait rédigé le document ; enfin il n'y a rien d'étonnant à ce que, renvoyant un représentant étranger auprès de son maître, le sultan d'Aceh souligne que cet homme a accompli sa mission de la manière la plus satisfaisante. Quant à l'allusion au voyage de retour, elle concerne une tempête qui a contraint Lüṭfî à revenir à Aceh[32], en sorte que le document dont on dispose peut fort bien avoir été rédigé après ce retour forcé, peut-être en remplacement d'une première version. On ne voit pas pourquoi, exposant un rapport, Lüṭfî ne l'aurait pas présenté clairement comme tel. Il ne s'agit pas non plus d'une de ces transcriptions d'interrogatoire d'agents revenant de mission comme on en a des exemples[33]. Tel quel, le document est probablement une traduction, réalisée dans des conditions que nous ignorons, qu'il convient donc de ne pas solliciter au risque de le surinterpréter. Mais sa présence dans les archives du Palais et les recoupements qu'il a été possible de faire avec le reste de la documentation permettent de considérer qu'il ne s'agit pas d'un faux. Il n'y a donc aucune raison de ne pas admettre qu'il s'agit de la version ottomane d'une lettre émanant bel et bien de ʿAlàe-d-dîn. Du reste celui-ci présente des excuses pour une trop longue et lassante missive en ajoutant que Lüṭfî connaît sa loyauté envers le padichah et ses efforts dans la voie de la *ġazâ*[34].

[32] Cf. *l.* 95 *sqq.*

[33] Cf. Ménage, « The Mission » ; Vatin, « Itinéraires ».

[34] « *Egerçi kemâl-i elṭâfa ġâyet-le kelâm-ı ṭavîl ile taṣdîʿ-i evḳât-ı şerîfleri olındı ise lákin Lüṭfî ḳulları cemîʿ aḥvâlümüze ve efʿâlümüze ve ġazâ uġurına cedd ü cehdümüze pâdişâh-ı ʿâlem-penâh ḥaẓretlerinüñ h̲idemât-ı şerîflerine iʿtiḳâdumuza ve ih̲lâṣumuza şâhid u vâḳıf-dur* » (*l.* 91-92). Nous nous écartons ici de la traduction proposée par G. Casale : « *Your official Lutfi can personnaly attest to our circumstances and to our deeds, to the great endeavors we have undertaken for the sake of the holy war, and to our firm and sincere longing to enter your Imperial Majesty's service, although to do so adequately would require so many words that its telling might test the limits of your Majesty's patience* » (Casale, « "His Majesty's Servant" », p. 68).

Autrement dit, l'homme de Soliman pourra oralement attester de la sincérité du contenu de la lettre du sultan d'Aceh.

Il n'en est pas moins vrai qu'à la lecture de ce document, le rôle de Lüṭfî apparaît important. On apprend qu'il est arrivé à Aceh dans l'année 972, soit entre le 9 août 1564 et le 29 juillet 1565, et qu'il s'est abondamment renseigné sur la région : « soit *de visu*, soit par l'audition de récits, il est devenu un expert ayant une connaissance de tout ce qui concerne nos États et les autres pays des Indes[35]. » La mission d'information que lui attribue G. Casale ne fait donc pas de doute et elle est confirmée, comme on l'a vu, par la lettre de Soliman de juin 1564. C'est donc à la suite non de la première ambassade de 1562, mais de celle de 1564 que Lüṭfî fut apparemment envoyé à Aceh, où il dut arriver à l'automne, comme les ambassadeurs de 'Alàe-d-dîn[36].

Lüṭfî est-il le représentant ottoman dont la correspondance des jésuites signale qu'il provoqua en 1565 un grave incident diplomatique avec un bateau portugais dans le port d'Aceh, dont les marins durent choisir entre la conversion à l'islam et le martyre[37] ? Peu après, 'Alàe-d-dîn fait savoir au gouverneur portugais de Malacca que les Ottomans lui ont reproché de ne pas assez prendre la défense des musulmans et insiste sur les renforts turcs en hommes et matériel dont il dispose ; si donc le gouverneur ne fait pas des ouvertures, il sera contraint de lui déclarer la guerre[38]. G. Casale constate que ces développements coïncident avec l'arrivée et le séjour à Aceh de Lüṭfî et en déduit qu'ils sont la marque d'une politique ottomane visant à constituer un front musulman. Cependant, il pourrait tout aussi bien s'agir d'une manipulation des Ottomans par le sultan d'Aceh, surtout si l'on songe à la prudence dont la Porte a fait preuve jusqu'ici.

[35] « *Tamâm vilâyetümüzüñ aḥvâline ve sâ'ir Hindûstân diyârınuñ aḥvâline kimini nażar ile görmek ile ve kimini ḥikâyâtından işitmekle vâḳıf ve mâhir olmış bendeleri-dür.* » On notera que cette mention des renseignements recueillis oralement vient contredire l'hypothèse selon laquelle les renseignements fournis dans le document constitueraient une sorte de récit de voyage de Lüṭfî, à supposer même qu'il en ait été le rédacteur.

[36] Il semble au demeurant avoir fait le voyage séparément des ambassadeurs et des hommes envoyés par la Porte, puisqu'il s'embarqua avec sa suite à Djeddah, non sans éprouver des difficultés à trouver un bateau, et sans qu'il soit fait mention d'un passage par Aden et moins encore de l'affrètement d'un bâtiment ottoman. C'est un particulier qui lui fournit un moyen de transport : Ḳaramanlıoğlı 'Abdü-r-Raḥmân, ancien vizir du Goudjérate (« *sâbıḳâ diyâr-ı Gücerât vilâyetleri vezîrlerinden* », *l.* 103-105). Était-ce par souci de discrétion ou, encore une fois, parce que la flotte ottomane se refusait alors à se lancer dans l'océan Indien ?

[37] Cf. Reid, « Sixteenth-Century Turkish Influence », p. 406.

[38] Couto citée dans Casale, « "His Majesty's Servant" », p. 53.

En effet, avant de s'engager plus avant, la Porte avait souhaité se renseigner sur la situation réelle et c'était la mission première de Lüṭfî. Arrivé à l'automne 1564, il lui fallut un certain temps pour s'informer, puisqu'il demeura un peu plus d'un an sur place. Tant qu'il n'avait pas pu accumuler les connaissances nécessaires, pouvait-on à Aceh espérer obtenir plus du sultan ottoman ? Repartant finalement en janvier 1566 (ou peut-être un peu avant, si l'on tient compte de son faux départ involontaire), il était accompagné de l'ambassadeur d'Aceh Ḥüseyn, qui nous est désormais bien connu et qui était sans doute chargé de négocier ce que son maître demandait à nouveau avec insistance : des canons de types bien précis propres à la guerre de siège, le libre accès à la Porte de ses agents arrivant aux ports ottomans, enfin la possibilité d'acheter librement sur le territoire du sultan des produits stratégiques (chevaux, cuivre et armes). On peut supposer que, comme les jésuites l'écrivaient à la fin de 1566[39], 'Alàe-d-dîn continuait à préparer une attaque décisive contre Malacca, celle probablement qu'il fit en janvier 1568 sans les Ottomans et qui fut un échec. Mais une autre conclusion semble s'imposer : jusqu'ici, il avait multiplié les ambassades et les demandes sans avoir jamais vraiment obtenu l'aide importante qu'il escomptait et que, peut-être, il faisait valoir par anticipation auprès de ses sujets, alliés et adversaires dans l'océan Indien.

Pendant que Lüṭfî s'activait dans l'océan Indien, Soliman consacrait le gros des ressources de son empire à deux importantes campagnes contre de vieux ennemis. Le siège de Malte en 1565 fut un coûteux échec. Celui de Szigetvár sur la frontière hongroise, en 1566, un succès, malheureusement marqué par le décès sous sa tente du sultan malade. Dans ces circonstances, les chances pour Aceh d'obtenir un soutien conséquent dans l'océan Indien étaient bien minces. Mais quand Ḥüseyn arriva cette année-là à Istanbul, la situation avait changé et le nouveau sultan, Selîm II, allait montrer plus d'intérêt que son père pour le lointain sud-est asiatique.

*

Il convient enfin de s'intéresser au troisième protagoniste de ce jeu : le Portugal ou, plutôt, les Portugais. En effet, au moment même où Aceh envoyait des hommes négocier à la Porte une aide contre les mécréants dans l'océan Indien, les Ottomans discutaient aussi avec ces derniers.

[39] Reid, « Sixteenth-Century Turkish Influence », p. 406.

Sans nous étendre sur les relations osmanoportugaises, sujet sur lequel on dispose des recherches de S. Özbaran et de D. Couto, nous nous bornerons aux années précédant l'avènement de Selîm II (1566) et tout particulièrement aux documents inédits conservés dans le *mühimme defteri* de Vienne.

Après avoir tenté, sans grand succès, de s'opposer militairement aux Portugais, les Ottomans semblent en être venus, au début des années 1560, à une stratégie d'apaisement[40]. C'est ainsi qu'en 1562, de son propre chef ou non, le *beylerbeyi* de Basra envoyait un homme négocier avec les Portugais d'Ormuz pour faciliter le commerce[41].

L'année suivante vit se dérouler de véritables négociations diplomatiques au plus haut niveau[42]. Le *mühimme defteri* de Vienne conserve une lettre de Soliman au roi du Portugal expédiée le 20 novembre 1563[43]. Le sultan renvoyait Nicolas Cochino[44], ambassadeur dépêché par le roi Sébastien pour solliciter un document[45] confirmant un accord de paix et de sécurité « dans les contrées de l'Inde ». Il y consentait au nom de l'intérêt économique : « être en sûreté et sécurité et en paix et bonne entente est une exigence des affaires et de la prospérité des *re'âyâ* et l'abondance des efforts de notre personne dont la nature est marquée par la justice a toujours penché dans cette voie[46]. » Au demeurant, peut-être parce que les instructions de Cochino étaient sur certains points en contradiction avec les exigences ottomanes, il ne s'agissait encore que d'un accord de principe : « s'il apparaît souhaitable d'envoyer véritablement un ambassadeur pour obtenir l'effet escompté de cette affaire, qu'il soit envoyé afin que l'on discute et prenne des décisions sur les circonstances et les affaires en rapport avec la sûreté, la sécurité et l'amitié dans ces contrées entre nos deux parties[47]. »

[40] Pour une claire synthèse, cf. Özbaran, « The Ottoman Turks ». Cf. également Veinstein, « Portugais ».

[41] Cf. Özbaran, « The Ottoman Turks », p. 138.

[42] Sur les négotiations entre Ottomans et Portugais à ce moment-là, cf. Couto, « Entre confrontations et alliances », p. 38-43.

[43] Mxt 270, 204 vº (doc. nº 2 en annexe).

[44] Personnage recruté par les services portugais dans les années 1560 pour négocier avec la Porte : cf. Couto, « L'espionnage », p. 252 ; cf. son article dans le présent volume, p. 38-39.

[45] On notera que Soliman ne parle pas de *'ahdnâme*, mais d'*icâzetnâme*, terme curieux dans ce contexte et dont on peut se demander s'il implique un engagement personnel moins fort de la Porte.

[46] Mxt 270, p. 204 vº (doc. nº 2 en annexe), *l.* 8-10.

[47] *Ibid.*, *l.* 12-13.

Cochino dut prendre quelques semaines pour préparer son voyage de retour, puisque c'est le 9 décembre, vraisemblablement, que fut enregistré un ordre aux cadis sur la route de Raguse concernant ce voyage[48]. Peut-être se vit-il confier une seconde lettre de Soliman au roi Sébastien. Ce n'est pas sûr, car ce document, rédigé dans la décade du 27 novembre au 6 décembre et probablement enregistré le 12 décembre, ne porte aucune indication de mise par écrit ou de remise. C'est donc peut-être oralement que Soliman manifestait son étonnement : un autre ambassadeur portugais – évidemment António Teixeira[49] – lui était arrivé d'Inde via l'Irak pour lui faire les mêmes propositions de paix et sécurité dans la région. Mais Soliman avait déjà répondu favorablement au roi lui-même et c'est avec lui qu'il entendait traiter : il devait envoyer un ambassadeur à Istanbul comme indiqué dans la lettre précédente. Les Ottomans n'hésitaient pas à traiter au niveau local – nous avons du reste vu le gouverneur de Basra le faire en 1562 –, mais le sultan ne pouvait discuter qu'avec le souverain. D'ailleurs Texeira n'avait apparemment pas été traité en ambassadeur officiel sur le territoire ottoman lors du voyage d'aller : il s'était vu réclamer, à son passage à Mossoul, 50 pièces d'or d'octroi (*resm-i ṭamġa*), ce qui donne le sentiment qu'il se faisait passer pour un commerçant. Il était d'ailleurs accompagné d'un certain Ḥâccî Meḥmed de Basra qui ne semble pas avoir été un serviteur de l'État. Au retour, en revanche, Ḥâccî Meḥmed et, implicitement, l'ambassadeur reçurent un document adressé aux cadis sur la route de Basra pour faciliter leur voyage[50].

Quoi qu'il en soit, la convergence des messages venus de Lisbonne et des Indes devait paraître rassurante. Nous savons par une lettre de Soliman à Sébastien du 5 septembre 1564, reproduite et traduite par S. Özbaran[51], qu'à la suite de la venue des deux négociateurs de 1563 (expressément mentionnés dans le texte), Lisbonne envoya en effet un ambassadeur pour mettre l'accord au point. Il est appelé Nicolas, en

[48] Mxt 270, p. 224 rº (doc. nº 3 en annexe).

[49] Cf. Özbaran, « The Ottoman Turks », p. 138.

[50] Mxt 270, p. 270 vº (doc. nº 6 en annexe). Pétremol, sans le nommer, signale l'arrivée de Teixeira dans sa lettre du 29 octobre au 19 novembre 1563 : « Depuis quelques jours est venu ici un ambassadeur du Portugal, de la partie des Indes de Calicut, demander le trafic des épiceries au Caire et Alexandrie. Mais il n'a encore eu aucune réponse » (Charrière éd., *Négociations*, p. 744). La denière phrase ne signifie pas nécessairement, du reste, que l'envoyé a été mal reçu.

[51] MD V, 161 ; cf. Özbaran « The Ottoman Turks », p. 152-153.

sorte que l'on peut supposer qu'il s'agit à nouveau de Cochino. C'est bien un accord de bon voisinage dont Soliman demande la ratification : les Portugais de l'*Estado da Índia* devront respecter les sujets et commerçants ottomans sur terre et sur mer, dans les pays « indiens », le bas Irak (*Cezâ'ir*) et les territoires ottomans de la région. Réciproquement, les autorités locales ont reçu l'instruction de ne pas agir en violation de l'amitié entre les deux puissances[52].

Un passage de cette lettre paraît particulièrement intéressant : « Comme vos provinces sont fort éloignées et que les routes sont effrayantes et …, votre ambassadeur a été un peu retardé jusqu'à ce que l'on puisse se consulter avec les gens de vos provinces, mais ce retard ne doit pas laisser de doute sur notre volonté de conclure une amitié[53]. » Ainsi, le principe hautement affiché selon lequel le sultan ne négocie qu'avec ses pairs est visiblement contredit par la pratique : c'est dans le golfe Persique que les véritables tractations ont lieu. On retrouve ici cette idée toujours répétée que ces contrées sont très éloignées, donc *de facto* pratiquement hors du contrôle de l'État central, qui n'a guère d'autre choix que de laisser ses représentants sur place agir en son nom, certes, mais avec une grande autonomie – voire à son insu[54]. Un autre point remarquable est le souci que montre le sultan de ne pas fâcher le roi Sébastien (qui, il est vrai, avait demandé le renvoi rapide de son représentant) : la Porte affiche visiblement son désir d'entente et de paix. Autant et peut-être plus encore que son partenaire portugais, c'est elle qui en est demandeuse[55].

Il n'est pas étonnant, dans ces conditions, que Soliman réagisse vivement en apprenant deux mois plus tard que les Portugais continuent à s'en prendre aux intérêts ottomans dans ces eaux lointaines : dans une

[52] « *Diyâr-ı Hindistânda ve Cezâ'ir ṭarafında ve sâ'ir ol cevânibde olan memâlik-i maḥrûsemüz re'âyâsı ve tüccârı ile deryâ yüzinden ve ḳara cânibinden emn ü amân üzre olasız memâlik-i maḥrûsemüz ḥâkimlerine daẖı tenbîh olınmış ki élçiñüz gelüb dôstluġuñuz aḥvâli muḳarrer olıncaya degin ol ṭaraflarda emn ü amâna muẖâlif ve murâd olınan dôstluġa muġâyır vaż' étmeyeler.* »

[53] « *Vilâyetüñüz ba'îd-i mesâfe ve yollar daẖi maẖûf ve … olub vilâyetüñüz ẖalḳı-ile meşveret édinceye dek élçiñüz bir miḳdâr te'ẖîr ḳalmaġ-ile niyyet olınan dôstluḳ aḥvâlinde iştibâh olınmaya élçiñüz irsâl olınmaḳ üzre-dür* ».

[54] C'est là un point sur lequel insiste fortement G. Veinstein (« Portugais »).

[55] Telle était bien la conclusion de Pétremol dans sa lettre du 11 février au 22 avril 1564 : « Ils ne se sont pas encore présentés au G[rand] S[eigneur], mais un de ces jours ils lui doivent baiser la main, et lors on pourra plus clairement connaître la cause de leur venue et ce qu'ils demandent, et la réponse que leur fera S[a] H[autesse], d'autant que déjà il tient comme amis les Portugais, selon la parole qu'il a donnée à leur ambassadeur, qui fut ici il y a environ six mois. » (Charrière éd., *Négociations*, p. 749-750).

nouvelle lettre à Sébastien, datant de novembre 1564[56], il rappelle les négociations précédentes et constate que les pèlerins et commerçants subissent néanmoins des vexations (*daẖl ü tecâvüz*) dans « les pays de l'Inde » ; en conséquence il exige des mesures pour qu'il soit mis un terme à ces abus. La conclusion, dans sa sècheresse menaçante, donne à voir sa colère diplomatique : « Ensuite il ne servira à rien de dire "on avait souhaité la paix". Qu'est-il besoin de dire de plus[57] ? » Au demeurant le sultan se garde à l'évidence de rompre avec son interlocuteur (ce que du reste la préparation de l'expédition de Malte ne rendait sans doute pas souhaitable). Nous ne sommes donc pas certains qu'il faille voir là, comme le propose G. Casale[58], un tournant de la politique ottomane. En effet, à y regarder de plus près, les instructions données le 20 octobre 1564 concernant la flotte de Suez commandée par Sefer Re'is paraissent montrer plus de prudence que d'agressivité. On les connaît par des ordres destinés aux *beylerbeyi* d'Égypte et du Yémen et au bey de Djeddah[59]. Il y est bien indiqué qu'à la suite des pertes infligées par des bateaux portugais, Sefer est envoyé à Aden avec dix galères et galiotes qui devront être sur le pied de guerre. Mais rien n'est dit sur une expédition prévue par la suite. En fait, un coup d'œil sur le manuscrit montre de nombreux remords chez les rédacteurs. Dans le premier document, adressé au *beylerbeyi* du Yémen, il apparaît clairement qu'il s'agit d'abord, dans l'esprit de la Porte, de mesures de police destinées à assurer la sécurité des voyageurs et commerçants venant « de l'Inde » en mettant un terme aux dommages causés par l'ennemi[60]. Dans un second temps, cependant, pour muscler un peu la formulation, on a ajouté au-dessus de la ligne : « la conquête et la victoire et toutes sortes de belles actions étant accordées[61] ». De même, dans les deux autres documents, le mot qui à l'origine définissait la mission de Sefer – la « garde » (*muḥâfaża*) – a été systématiquement barré et c'est au-dessus de la ligne que, dans l'ordre au bey de Djeddah, il est question d'« éradiquer et soumettre les bateaux

[56] MD VI, 355.

[57] « *Ṣoñra ṣulḥ murâd olınmış-idi démek müfîd olmaz ziyâde ne démek lâzım-dur*. » Sur la formule « *ziyâde ne démek lâzım-dur* » et les différentes nuances qu'elle exprime, cf. Römer, « *Bāqī nedėmek lāzımdur* ».

[58] Cf. Casale, *The Ottoman Age*, p. 124-126.

[59] MD VI, 256, 257, 258.

[60] « *A'dâ-yı maḳhûruñ ol ṭaraflardan mażarrat ü fesâdları mündefi' olmaġ-la eyyâm-ı sa'âdetümde deryâ ṭarafı emn ü amân olmaġ-la diyâr-ı Hindden gelen tüccâruñ ve vâridîn ü ṣâdirînüñ âsûde-ḥâl olmalarına sebeb ü bâ'is̱ ola*. »

[61] « *Fetḥ ü nuṣret ve envâ'-ı yüz-aḳlıḳ müyesser olub*. »

des vils mécréants[62] ». À dire vrai, la formule que l'on trouve à la place n'est pas d'une totale clarté : *mevsime tevaḳḳuf étmek-le eglenüb*[63] ; *murâca'ata mevsim gözetmek içün*[64]. Il pourrait s'agir d'attendre la saison du retour, autrement dit le moment, vers le milieu de mai, à partir duquel il était possible de remonter la mer Rouge vers le nord[65]. Dans tous les cas, le verbe *eglenmek* dit clairement que la flotte de Sefer n'était pas destinée à attaquer, mais plutôt à être bien visible à l'entrée de la mer Rouge. En termes militaires, il s'agissait d'une « gesticulation » et non de mesures préparatoires à une expédition.

*

Pour conclure en quelques mots, les documents jusqu'ici inédits du *mühimme defteri* de Vienne permettent de se faire une idée plus précise de la politique ottomane vis-à-vis d'Aceh dans les dernières années du règne de Soliman le Magnifique, entre 1562 et 1566. Ainsi que G. Casale l'a bien souligné, tiraillée entre les demandes du sultan d'Aceh et les négociations avec le Portugal, la Porte a privilégié ces dernières, dans le but explicite de favoriser le commerce. Notre documentation montre que loin de se borner, comme on pouvait le croire jusqu'ici, à une ambassade en 1562, 'Alàe-d-dîn a multiplié les missions à Istanbul pendant toute cette période, avec un message de plus en plus pressant, tandis que Soliman, d'abord soucieux de trouver un terrain d'entente avec les Portugais, répondait par de bonnes paroles et une aide toute symbolique, en refusant d'ailleurs de trop se risquer en dehors des zones qu'il contrôlait au Yémen.

En revanche, il ne nous paraît pas certain qu'il y ait eu, comme le pense G. Casale, un net changement de la politique ottomane en 1564 : certes, Lüṭfî fut très vraisemblablement chargé d'une enquête en Orient, mais cette mesure marque plutôt une forme de prudence attentiste[66]. Quant à son action à Aceh et à l'interprétation de ce que l'on peut glaner dans les sources, nous avons dit plus haut combien il nous paraissait difficile de se faire une idée exacte des faits. Il n'en est que plus hasardeux de supputer une politique bien définie du gouvernement central

[62] « *Küffâr-ı ḫ̱âksâruñ gemilerinüñ ḳal' ü ḳam'ı içün.* »

[63] MD VI, 258.

[64] MD VI, 257.

[65] Cf. Tuchscherer, « La flotte », p. 49-50.

[66] Selîm Ier avait eu la même attitude en 1519 quand H̱ayre-d-dîn lui avait offert de faire la *ḫ̱uṭbe* et la monnaie en son nom à Alger : cf. Vatin, « Notes ».

ottoman, qui d'ailleurs accordait, bon gré mal gré, une grande autonomie à ses représentants sur place. En tout cas, la réaction de la Porte aux plaintes contre les exactions portugaises dans l'océan Indien, à la fin de 1564, porte encore la marque d'une politique assez conciliante.

Un véritable tournant, en revanche, fut pris en 1567, comme l'attestent les documents publiés par Ṣafvet Bey puis Şah et utilisés par tous leurs successeurs. La lettre au sultan d'Aceh conservée dans le *mühimme defteri* VII, qui ne porte pas de date mais fut apparemment rédigée en septembre 1567, manifeste la volonté d'accéder à ses demandes[67] et de lui apporter une aide réelle : elle annonce l'envoi de quinze galères et de deux *barça*, avec des hommes et du matériel d'artillerie. Une série d'ordres émis vers le même moment prouve la sincérité de ces promesses.

Pourquoi ce changement de politique ? La réponse nous semble fournie par Selîm II lui-même. Il note en effet qu'à l'arrivée de la dernière lettre de ʿAlàe-d-dîn, Soliman menait le *cihâd* contre les mécréants de Szigetvár et que sa mort l'avait mis lui-même – Selîm – sur le trône. À son tour, « son intention était de ne jamais cesser de pratiquer en tous temps le *cihâd* et la *ġazâ* contre les vils mécréants[68] ». On sait combien Selîm en succédant à son père était soucieux de conforter sa position, comme l'avaient fait ses aïeux avant lui dans les mêmes circonstances, en menant une campagne victorieuse qui fît de lui un sultan *ġazî*[69]. Dans un contexte politique de paix avec les Séfévides et alors qu'il avait dû, renonçant à donner une suite à la campagne de Szigetvár, choisir de négocier un accord avec les Habsbourg, les appels à l'aide de ʿAlàe-d-dîn d'Aceh tombaient sans doute on ne peut mieux.

Il n'en demeure pas moins – et nous ne pouvons ici que reprendre à notre compte les conclusions de G. Veinstein – que les Ottomans ne participèrent pas au siège de Malacca en 1568, la flottille de H̱ıẓır Ḳurdoġlı ayant été détournée vers le Yémen en rébellion et que Selîm II, malgré ses grands discours, eut toujours mieux à faire que d'intervenir dans l'océan Indien. Enfin, comparé aux mobilisations réalisées en Méditerranée, l'effort de 1567 paraît d'importance médiocre. Nous aurions donc tendance à penser que le bref activisme ottoman dans l'océan Indien à l'avènement

[67] Comme celle, déjà relevée, de pouvoir exporter librement des chevaux, des armes et du cuivre.

[68] « *Dâʾimâ küffâr-ı ẖâksâr ile cihâd ü ġazâdan ẖâlî olmamaḳ üzre menvî-dür* » (MD VII, 244).

[69] C'est une considération qui réapparaît régulièrement, à côté d'autres raisonnements et discours justificatifs, dans les choix militaires de son règne : cf. Işıksel, *La diplomatie*.

de Selîm II, dû beaucoup moins à un changement d'hommes qu'à un changement de règne, n'est pas le signe d'un grand dessein de la Porte en Asie du Sud-Est au début du troisième tiers du XVIe siècle.

DOCUMENTS

Nous avons reproduit et traduit ci-dessous les documents dans leur ordre chronologique[70]. Après hésitation, pour ne pas compliquer la présentation et dans la mesure où les deux affaires sont liées, nous avons choisi de ne pas éditer séparément les documents concernant les ambassades du sultan d'Aceh et ceux en rapport avec celles du roi du Portugal.

Les passages barrés sur le manuscrit sont également barrés dans les translittérations. Dans les traductions, nous n'avons fait un sort à ces passages barrés que quand ils étaient significatifs.

Nous avons placé entre les signes < et > les passages portés au-dessus ou au-dessous de la ligne dans le manuscrit.

Les dates d'enregistrement présentent souvent un décalage parfois assez important entre le nom du jour de la semaine et le quantième du mois indiqué. Nous signalons ce décalage sans pour autant prétendre identifier le jour « exact ».

Document nº 1 : Mxt 270, p. 102 vº
Ordre aux cadis sur le chemin d'Alexandrie aux ports de Djeddah et du Yémen

Enregistré le samedi 15 *z̲î-l-ḳa'de* 970 / 6 juillet 1563 (en fait un mardi) ; pas de date d'expédition, mais le document suivant, destiné au cadi de Jérusalem, fut expédié le 23 *z̲î-l-ḳa'de* / 14 juillet 1563.

Translittération

yazıldı

İskenderiyyeden Bender-i Cidde ve Ciddeden benâdir-i Yemene varınca yol üzerinde olan beglere ve ḳâẓîlara ḥüküm ki ḥâliyyen tah̲tdâr Acî /2/ pâdişâhı cenâb-ı salṭanat-me'âb Sulṭân 'Alàe-d-dîn edâme-llâhu

[70] L'ordre chronologique a été profondément bouleversé au cours de l'histoire du registre. Sur cette question et pour une tentative de restitution, cf. Römer *et al.*, « Un *mühimme defteri* ».

te‘âlà iclâlehu ṭarafından mefẖareynü-l-emâcid ve-l-a‘yân Ḥüseyn ve ‘Ömer /3/ zîde mecduhumâ risâlet ṭarîḳi ile <‘atebe-i ‘ulyâma gelmişler-idi> şol ki şerâ’iṭ-i âdâb-ı risâlet-dür mü’eddà ḳılub ḥüsn-i icâzetüm-le yine müşârün-~~ileyhimâ~~ ileyh ṭarafına irsâl olındılar buyurdum ki /4/ her ḳanğıñuzuñ taẖt-ı ḥükûmetine varub dâẖil olursa kendülere ve bile gelen âdemlerine menâzil ü merâḥilde ma‘âbir [*ü*] *benâdirede kimesneye daẖl étdürmeyüb /5/ emîn ü sâlim müreffehü-l-ḥâl ile birbirüñüze ulaşdurmayasız* [*sic* pour *ulaşdurasız*].

Traduction

A été écrit

Ordre aux beys et cadis se trouvant sur la route d’Alexandrie au port de Djeddah et de Djeddah aux ports du Yémen.

À présent sont arrivés en ambassade à mon seuil sublime, de la part du souverain padichah d’Aceh, Sa Majesté refuge du sultanat Sulṭân ‘Alàe-d-dîn (que Dieu, qu’Il soit exalté, perpétue sa gloire), la gloire des illustres et des notables, Ḥüseyn et ‘Ömer (que leur gloire augmente). Comme ils ont accompli leur mission dans le respect des normes de la pratique des ambassades, ma permission a été accordée pour qu’ils soient renvoyés auprès du susdit.

J’ordonne donc que quand ils arriveront et pénètreront dans la circonscription de chacun d’entre vous, vous ne laissiez personne les importuner eux-mêmes et les hommes qui les accompagnent, que ce soit sur les étapes et en route ou aux lieux de passage et dans les ports. Adressez-les vous les uns aux autres sains et saufs et confortablement.

Document nº 2 : Mxt 270, p. 204 vº

Lettre au roi du Portugal

Expédiée le jeudi 3 *rebî‘ü-l-âẖır* 971 / 20 novembre 1563[71] (en fait un samedi ; cf. d’ailleurs la date suivante d’enregistrement, p. 205 rº, du « lundi 4 »).

Translittération

serâser kése altun ḳozalaḳ ile gönderildi

Pôr~~taḳâl ḳırâla yazılacaḳ nâme-i şerîf ṣûreti-~~dür

Pôrtaḳâl ḳırâlı

[71] On trouvera cette date d’enregistrement p. 200 rº, car les fol. 202-203 sont à déplacer.

ḥâliyyen südde-i seniyye-i cihân-penâh ve ‘atebe-i ‘âliyye-i sa‘âdet-destgâhum[72] *ki maşriḳ-i neyyir-i iḳbâl ve müḳabbel-i şifâh-i ekâsire vü aḳyâl-dür ḥâliyyen /2/ âdemlerüñüzden ḳıdvetü a‘yâni-l-milleti-l-mesîḥiyye Nîḳôlâ Petrôḳôçînô vâsıṭası ile mektûb-ı meveddet-nümâñuz vârid olub maẓmûn-ı /3/ ṣadâḳat-meşḥûnında Hindûstân ṭaraflarında olan memâlik-i maḥrûsemüz ḥâfıżları ile emn ü amân ile ṣulḥ ü ṣalâḥda olmaḳ /4/ üzre dôstluġuñuz ḳabûl-i h̲üsrevânem olmaḳ murâduñuz olub ol bâbda âsitân-ı muh̲alledü-l-iḳbâl ve müşeyyedü-l-iclâlümüzden icâzet /5/ nâme-i hümâyûnumuz tevaḳḳu‘ ve istid‘â olınduġın i‘lâm eylemişsiz irsâl olınan âdemüñüz pâye-i serîr-i sa‘âdet-mas̲îrümüz-le /6/ müstes‘ad olduḳda ol bâbda cevâbı ne ise ve mektûbuñuzda her ne ki derc ü ‘iyân olınmış ise ‘izz ü* [*sic*] *ḥuẓûrumuza ‘arẓ olınub /7/ ‘ilm-i şerîf-i cihân-ârâmuz muḥîṭ ve şâmil oldı eyle olsa yüce âsitânemüz dâ’imâ meftûḥ ve mekşûf olub eger dôstluḳ /8/ ve eger düşmenlik içün-dür kimesnenüñ gelmesine ve gitmesine men‘ ü redd yoḳ-dur h̲uṣûṣen mâ-beynde emn ü âmân ve ṣulḥ ü ṣalâḥ /9/ olmaḳ müstelzem-i umûr ü refâ‘iyyet-i re‘âyâ olub dâ’imâ z̲ât-ı ma‘delet-nihâdumuzuñ vüfûr-ı iḳdâmları ol cânibe /10/ mutaṣarrıf*[73] *olduġı ecilden südde-i gerdûn-‘uddemüz ṭarafında olan murâduñuz ḳabûl-i şâhânem olub mumà-ileyh âdemüñüz /11/ sizüñ ṭarafuñuzdan olan h̲iz̲meti ke-mâ yenbaġî edâ étmegin ol cânibe mürâca‘at étdürildi inşâ’-lláh varub /12/ vuṣûl bulduḳda tevaḳḳu‘ olınan h̲uṣûṣuñ ḥuṣûline fî-l-ḥaḳîka élçiñüz gönderilmek melḥûż ise yarar élçiñüz gönderile ki /13/ ol cêniblerde ṭarafeynüñ emn ü âmânı ve dôstluġa lâyıḳ olan aḥvâl ü umûr ne ise söyleşilüb ber ḳarâr ola*

Traduction

A été envoyée dans un étui d’or et une bourse de brocart

[au] roi du Portugal[74]

À présent une lettre de vous portant les marques de l’amitié est arrivée par l’entremise de votre homme Nicolas Pedro Cochino, le modèle des notables de la nation du Messie, à mon seuil élevé refuge du monde et à ma porte sublime siège de la félicité, qui sont l’orient de l’astre de la bonne fortune et que baisent les lèvres des rois de Perse et du Yémen. Par son contenu plein d’amitié sincère, vous faisiez savoir ce qui suit :

[72] *Sic* pour *destgâhuma* ?
[73] *Sic* pour *münṣarıf* ?
[74] Rayé : « Copie de la lettre sacrée qui doit être écrite au roi portugais ».

Vous souhaitiez mon acceptation khosroèsienne à votre amitié impliquant un accord de sécurité et sûreté et de paix et bonne entente avec nos pays bien gardés dans les contrées de l'Inde et vous espériez et sollicitiez à ce propos une mienne lettre de ratification (*icâzetnâme*) auguste émise par notre seuil d'éternelle bonne fortune et de haute gloire.

Quand l'homme que vous avez envoyé a eu l'honneur d'[être reçu] au pied de mon trône où réside la félicité, ses réponses sur cette question et tout ce qui a été inséré et clairement écrit dans votre lettre ont été rapportés en présence de ma gloire et ont été englobés et compris par ma connaissance sacrée qui est l'ornement du monde.

Dans ces conditions, mon seuil élevé est toujours ouvert et disponible et il n'y a nul obstacle ou empêchement à la venue et au départ de quiconque, que ce soit dans un esprit d'amitié ou d'hostilité. En particulier être en sûreté et sécurité et en paix et bonne entente est une exigence des affaires et de la prospérité des *re'âyâ* et l'abondance des efforts de notre personne dont la nature est marquée par la justice a toujours penché dans cette voie. C'est pourquoi mon impérial accord a été donné aux désirs que vous avez manifestés auprès de mon seuil de céleste disposition. Donc, attendu que votre homme susdit a accompli comme il le devait les services que vous lui aviez confiés, il vous a été renvoyé. Quand si Dieu le veut il arrivera, s'il apparaît souhaitable d'envoyer véritablement un ambassadeur pour obtenir l'effet escompté de cette affaire, qu'il soit envoyé afin que l'on discute et prenne des décisions sur les circonstances et les affaires en rapport avec la sûreté, la sécurité et l'amitié dans ces contrées entre nos deux parties.

Document nº 3 : Mxt 270, p. 224 rº
Ordre aux cadis sur la route de Dubrovnik
Sans doute enregistré le jeudi 22 *rebî'ü-l-âhır* 971 / 9 décembre 1563.

Translittération
yazıldı
mezbûra vérildi

Dobra Venedike varınca yol üzre olan ḳâżîlara ḥüküm ki Pôrtaḳâl ḳırâluñ dergâh-ı mu'allâma gelen elçisine icâzet-i hümâyûnumuz vérilüb çavuşlarından Muṣṭafà /2/ zîde ḳadruhu ḳoşılub irsâl olınmış-dur buyurdum ki her ḳanġıñuzuñ taht-ı ḳażâsına dâhil olurlar ise kendülere ve âdemlerine ve esblerine ve bindükleri bârgîrlerine /3/ yolda ve izde ve

menâzil ü merâḥilde ẖilâf-ı şer‘-i şerîf kimesneyi daẖl étdürmeyesin ve narẖ-ı rûzî üzre iẖtiyârları-ile bey‘ édenlerden aḳçeleri-ile zâd /4/ ü zevâdelerin daẖi tedârük étdüresiz ammâ memâlik-i maḥrûsemden yarar at alub gitmek memnû‘-dur bindükleri at olmayub bârgîr ola

Traduction

A été écrit ; a été remis au susdit.

Ordre aux cadis se trouvant sur la route qui mène à Dubrovnik.

Mon auguste permission ayant été donnée à l'ambassadeur du roi du Portugal venu à ma cour sublime, il a été confié au *çavuş* Muṣṭafà (que sa dignité augmente) et renvoyé.

J'ordonne donc que quel que soit celui parmi vous dans la circonscription de qui ils pénétreront, vous ne laissiez personne sur leur chemin et leur trajet, aux étapes et en route, s'en prendre en violation de la Loi sacrée à eux-mêmes, leurs hommes, leurs chevaux et les bêtes de somme qu'ils montent. Vous leur fournirez à leurs frais provisions et approvisionnement, en vous les procurant auprès de personnes qui les vendront de leur plein gré au prix officiel du jour. Mais il est interdit de sortir de mes pays bien gardés en emportant de bons chevaux : qu'ils ne montent pas des chevaux, mais des bêtes de somme.

Document nº 4 : Mxt 270, p. 219 rº
Lettre au roi du Portugal

Enregistrée sans doute le mardi 25 *rebî‘ü-l-âẖır* 971 / 12 décembre 1563 (mais il y a un certain désordre dans cette partie du manuscrit). Rédigée dans la deuxième décade de *rebî‘ü-l-âẖır* / 28 novembre – 7 décembre 1563.

Translittération

Pôrtaġâl ḳırâlı Dôn Ṣân Sebastyân Ḳrâl ẖutimet ‘avâḳibuhu bi-l-ẖayr ~~ḥâliyyen~~ şimdiki ḥâlde dergâh-ı ‘âlem-penâh ve bârgâh-ı sa‘âdet-destgâhumuz ki merci‘-i selâṭîn-i ~~rû~~ ṣıḥḥat-niżâm /2/ ve melce'-i ẖavâḳîn-i rif‘at-fercâm-dur âdemleriñüzden ḳıdvetü a‘yâni-l-milleti-l-mesiḥiyye () risâlet ṭarîḳi ile diyâr-ı Hindden ‘ırâḳ-ı ‘arab yolından /3/ irsâl olınub cenâb-ı celâlet-me'âbumuz ḳibelinden ol diyârlarda vâḳı‘ olan memâlik-i maḥrûsemüz ḥâfıżları ile ~~ṣalâḥ~~ ṣulḥ ü ṣalâḥ üzre /4/ dûdmân-ı ẖilâfet-penâhumuz-la dôstlık étmek murâduñuz olduġın taḳrîr édûb müşârün ileyh élçiñüz gelmezden evvel Firengistân ṭarafından /5/ ol ẖuṣûṣuñ ẖuṣûli

içün âdemüñüz-le mektûbuñuz vârid olmaġın âyîn-i salṭanat-ı hümâyû-numuz muḳteżâsınca vâḳı‘ olan merâmuñuza ḳalem-i luṭf u iḥsânumuz-la ~~merḳûm~~ meşḥûn /6/ *nâme-i hümâyûn-ı meserret-nümûn ve merhamet*[75]*-füzûnumuz yazılub gönderilmiş-dür ~~ḥâliyâ <imdi>~~ mez̲kûr élçiñüzüñ ~~cevâbı aña müvâfıḳ o taḳrîrinde aña muvâfaḳat~~ cevâbı dah̲i* /7/ *aña müvâfıḳ olub sizüñ ṭarafuñuzdan vâḳı‘ olan risâlet h̲idmeti kemâl-i âdâb üzre edâ étmegin ḥüsn-i iltifâtumuza muḳârin ~~ve~~*[76] *~~nu‘am u iḥsânumuza~~* /8/ *olub icâzet-i şerîfümüz birle ol cânibe irsâl olındı inşâ’-llâhü-l-a‘azz varub vuṣûl bulduḳda fî-l-ḥaḳîḳa ol ṭaraflarda olan* /9/ *memâliküñ nażm ü intiżâmı ve re‘âyâ ü berâyânuñ refâhiyyet ü istirâḥatları melḥûż olub südde-i sa‘âdet-bah̲şumuz-la dostluḳ murâd olınursa <sâbıḳâ gönderilen nâme-i hümâyûnumuz muḳteżâsınca> tekrâr élçüñüz* /10/ *gönderile ki ol ṭaraflaruñ emn ü amânı ile ṣulḥ ü ṣalâḥı müstedâm olub umûr ne ise dôstluġa lâyıḳ olduġı üzre söyleşilüb ber-karâr ~~ve istiḥkâm~~* /11/ *ola*

Traduction

Roi Dom São Sebastião, roi du Portugal, qu’il trouve une fin heureuse.

À présent un de vos hommes, modèle des notables de la nation du Messie, a été envoyé en ambassade des pays de l’Inde via l’Irak arabe [auprès de] notre cour refuge du monde et de notre seuil où réside la félicité, qui sont le refuge des sultans qui pratiquent un ordre sincère et le refuge des khans qui terminent dans l’élévation.

Il a exposé que votre désir était d’obtenir de notre Majesté refuge de la gloire d’être en sûreté et sécurité avec les gardes de nos royaumes bien gardés dans ces contrées et d’être en amitié avec notre Maison refuge du califat.

Or avant l’arrivée de votre ambassadeur susdit, une lettre de vous était venue des pays francs portée par un de vos hommes pour parvenir à un résultat sur cette affaire. Aussi avions-nous écrit et envoyé une lettre auguste manifestant de la joie remplie de notre grâce et faveur [notées par le calame] pour répondre à votre dessein, conformément à la coutume de notre auguste sultanat. Comme votre ambassadeur y a répondu de façon satisfaisante et a parfaitement accompli sa mission d’ambassadeur selon les règles, il a obtenu notre totale bienveillance et il a été renvoyé auprès de vous avec notre permission sacrée.

[75] *Sic* pour *merḥamet* ?

[76] Le mot *ve* n’est pas barré sur le manuscrit, mais il faut évidemment considerer qu’il fait partie du passage supprimé.

Quand, si Dieu le très saint le veut, il arrivera, si en vérité l'ordre et le bon ordre dans les pays de ces contrées et la prospérité et la paix des *re'âyâ* et *berâyâ* [vous paraissent] souhaitables et si vous désirez être en amitié avec mon seuil qui donne la félicité, renvoyez votre ambassadeur conformément à la lettre auguste qui vous a été préalablement envoyée, afin que dans ces contréres la sûreté et la sécurité, la paix et la bonne entente soient perpétuelles et afin que les affaires quelles qu'elles soient soient discutées et réglées selon ce qui convient à l'amitié.

Document nº 5 : Mxt 270, p. 270 vº
Ordre au cadi de Mossoul
Enregistré le mercredi 17 *receb* 971 / 1er mars 1564 ; expédié le 18 *receb* 971 / 2 mars 1564.

Translittération
yazıldı
mezbûra vérildi fî 18 receb sene 971

Môṣul ḳâẓîsına ḥüküm ki Pôrtoḳâl élçisi ile südde-i sa'âdetüme gelen dârende Ḥâccî Meḥmed zîde ḳadruhu dergâh-ı mu'allâma gelürken Môṣula uġraduḳlarında mumà ileyh /2/ elçiden ve kendüden elli altun resm-i tamġa ṭaleb olınub Seyyîd Ḥasan nâm kimesne kefîl olduġın bildürmegin buyurdum ki ẕikr olınan elli altun /3/ resm-i tamġayı meẕkûrlardan aldurmayub ve mezbûr Seyyîd Ḥasanı daḫi kefîl-sin déyü rencîde étdürmeyesin

Traduction
A été écrit ; a été remis au même le 18 *receb* 971

Ordre au cadi de Mossoul.
Tu as fait savoir qu'en arrivant à Mossoul, alors qu'il se rendait à ma cour sublime, le porteur de la présente, Ḥâccî Meḥmed (que sa dignité augmente), qui se rendait à mon seuil de félicité avec l'ambassadeur du Portugal, s'est vu réclamer, à lui et à l'ambassadeur susmentionné, cinquante pièces d'or d'octroi (*resm-i tamġa*) et qu'un certain Seyyîd Ḥasan avait été son garant.
J'ordonne donc que vous ne permettiez pas qu'on leur prenne ces cinquante pièces d'or de *resm-i tamġa* et ne laissiez pas importuner ce Seyyîd Ḥasan en lui imposant d'être garant.

Document n° 6 : Mxt 270, p. 270 v°
Ordre aux cadis sur la route d'Istanbul à Basra
Enregistré le mercredi 17 *receb* 971 / 1er mars 1564 ; expédié le 18 *receb* 971 / 2 mars 1564

Translittération
Yazıldı
Bu da<u>h</u>i

İstânbûldan Baṣraya varınca (varınca) yol üzerinde vâḳı' olan ḳâẓîlara ḥüküm ki ḥâliyyen Pôrtoḳâl elçisi ile dergâh-ı mu'allâma gelen Ḥâccî zîde ḳadruhuya /2/ ḥüsn-i icâzet-i şerîfüm muḳârin olub gérü ol cânibe irsâl olındı buyurdum ki yolda ve izde ve menâzil ü merâḥilde kendüye ve âdemlerine ve esbâb /3/ ve ṭavarlarına kimesneyi da<u>h</u>l ve ta'arruẓ étdürmeyesiz

Traduction
A été écrit ; traité de même.

Ordre aux cadis se trouvant sur la route qui va d'Istanbul à Basra.
À présent, Ḥâccî [Meḥmed] (que sa dignité augmente), qui s'est rendu à ma cour sublime avec l'ambassadeur du Portugal, a obtenu ma bonne permission sacrée et a été renvoyé de ce côté.
J'ordonne donc que vous ne laissiez personne les importuner et s'en prendre à eux mêmes, leurs hommes, leurs biens et leurs bêtes sur leur chemin et leur trajet, aux étapes et en route.

Document n° 7 : Mxt 270, p. 63 r°
Ordre au *beylerbeyi* du Yémen et au bey d'Aden
Enregistré le lundi 18 *şevvâl* 971 / 30 mai 1564 (un mardi : il faut sans doute restituer 29 mai) ; expédié le 1er *<u>z</u>î-l-ḳa'de* 971 / 11 juin 1564.

Translittération
yazıldı
paşa ḥaẓret[*leri*] *çavuş oğlı ile gönderildi fî ġurre-i <u>z</u>î-l-ḳa'de*

Yemen beglerbegisine ḥüküm ki ve 'Aden begine ḥüküm ki ḥâliyyen cenâb-ı salṭanet-me'âb ü eyâlet-nisâb vilâyet-i Hindde Acı pâdişâhı Sulṭân 'Alae-d-dîn edâme-llâhu te'âlà /2/ ma'âlîhi 'atebe-i 'ulyâma risâlet ṭarîḳi-ile yarar âdemlerin mektûbı ile gönderüb kemâl-i i<u>h</u>lâṣ ü maḥabbet

ve temâm-ı ih̲tiṣâs ü ʻubûdiyyet ʻarẓ édüb ve hem ol /3/ ṭaraflarda vâḳıʻ olan ehl-i islâma küffâr-ı liʼâm ʻaz̲z̲abehümü-llâhu teʻâlà ve demerrehüm ilà yevmi-l-ḳiyâm müstevlî olmaġ-la dergâh-ı ʻâlem-penâh ve bârgâh-ı /4/ nuṣret-destgâhumuzdan iʻânet ü istimdâd istircâ eyledükleri ecilden beş ḳıṭʻa bacâlûşḳa cemîʻ levâzım ve mühimmâtı ile maḥrûse-i /5/ İstânbûldan gemiye taḥmîl olınub Mıṣra ve andan öte deryâdan Cidde ve ʻAdene irsâl olınmaḳ üzre-dür inşâ Alláh /6/ el-aʻazz z̲ikr olınan ṭoplar cemîʻ levâzım ve mühimmâtı ile ḳalʻe-i ʻAdene varub vâṣıl olduḳda buyurdum ki ḳalʻe-i mezbûrede /7/ ber vech-i emânet ḳoyulub müşârün-ileyh ṭarafından ṣaḥîḥ ü sâlim varub kendüye ulaşması h̲aberine muntażır olasın şöyle ki mumà-ileyhüñ /8/ élçisi kendü varub mülâḳî olduḳdan ṣoñra z̲ikr olınan ṭopları almaġa kifâyet ḳadar âdem tedârük édüb gemi gönderüb /9/ ʻAden ile Bâb mâ-beynde küffâr-i h̲âksâr ṭaraflarından ẓarar érişmek iḥtimâli olmayub ṣaḥîḥ u sâlim alub gitmegi … olursa /10/ ki aʻdâ-yı bî-dîn żafer bulmaḳ iḥtimâli olmaya gelen âdemlerine teslîm édüb irsâl eyleyesin … … … /11/ müyesser olmayub aʻdâ ṭarafından h̲avf ü h̲aṭar var ise ~~h̲aber aldurub~~ ~~[?]~~ *~~südde-i saʻâdetüme ʻarẓ ü iʻlâm eylesin ki~~ <müşârün-ileyh südde-i saʻâdetüme ʻarẓ ü iʻlâm eyledükde> âsân vech-le tedärük görile*

Traduction

A été écrit ; a été envoyé le 1er *z̲î-l-ḳaʻde* à Son Excellence le pacha aux bons soins de Çavuşoğlı.

Ordre au *beylerbeyi* du Yémen et au bey d’Aden.

À présent Sa Majesté refuge du sultanat et ayant le pouvoir pour fondement le padichah d’Aceh dans le pays des Indes, Sulṭân ʻAlàe-d-dîn (que Dieu – qu’Il soit exalté – perpétue sa haute position), ayant envoyé en ambassade auprès de mon seuil sublime un homme capable porteur d’une lettre, a fait connaître sa parfaite et sincère amitié ainsi que son entière dévotion et soumission et face à l’invasion subie dans ces contrées par les musulmans de la part des puants mécréants (que Dieu – qu’Il soit exalté ! – les tourmente et les détruise jusqu’au Jour du Jugement), il a sollicité l’assistance et l’aide de notre cour refuge du monde et de notre seuil où siège la victoire aidée de Dieu. C’est pourquoi on est sur le point de charger sur un bateau cinq basilics avec tout ce qui est nécessaire à leur emploi afin de l’envoyer de la ville bien gardée d’Istanbul en Égypte et de là outre-mer à Djeddah puis à Aden.

Quand, si Dieu Très Glorieux le veut, ces canons avec tout ce qui est nécessaire à leur emploi seront arrivés et parvenus au fort d’Aden,

j'ordonne qu'ils soient placés en dépôt dans ce fort et que [toi qui es le bey d'Aden] tu attendes d'être informé par le susdit [*beylerbeyi* du Yémen] que [l'ambassadeur du sultan d'Aceh] est arrivé auprès de lui sain et sauf, en sorte qu'après que l'ambassadeur en question t'aura rejoint en personne, tu prépares un nombre suffisant d'hommes pour prendre ces canons et envoies un bateau : s'il n'y a pas de risque pour qu'il subisse du tort de la part des vils mécréants [se trouvant] entre Aden et Bab [el-Mandeb] et s'il est [possible ?] qu'il parte en toute sûreté et sécurité, en sorte qu'il n'y ait pas de risque pour que les ennemis sans religion remportent une victoire sur eux, tu enverras [ces canons] en les confiant aux hommes [de ce sultan] qui arriveront [auprès de toi]. Mais si l'on ne réussit pas à … … … et si l'ennemi constitue un danger et une menace, quand le susdit [sans doute le *beylerbeyi* du Yémen] aura soumis un rapport et informé mon seuil de félicité[77], on prendra des dispositions aisément.

Document nº 8 : Mxt 270, p. 63 rº
Copie d'ordre à l'intention du *beylerbeyi* d'Égypte
Enregistré le lundi 18 *şevvâl* 971 / 30 mai 1564 (un mardi : il faut sans doute restituer 29 mai) ; expédié le 1er *z̠î-l-ḳa'de* 971 / 11 juin 1564.

Translittération
Bu dah̠i

Bir ṣûreti dah̠i Mıṣır beglerbegisine buyurdum ki … aşaġa [*neferlere dah̠i* ?] *yazılub* /2/ *z̠ikr olınan ṭoplar varub vuṣûl bulduḳda te'h̠îr étmeyüb lâzım* /3/ *olan tedârüki ve mühimmâtın göresin … … … ḳoşub Ciddeye ve andan* /4/ *öte 'Adene ne vech-ile irsâl olınmaḳ mümkin ise ber-vech-i isti'câl irsâl étmekde say'-i* /5/ *cemîlüñ żuhûra getüresin*

Traduction

Traité de la même façon

Une copie au *beylerbeyi* d'Égypte. J'ai ordonné que …., à l'arrivée des canons en question tu fasses sans retard les préparatifs nécessaires et que [les] confiant à …., tu déploies ton meilleur zèle à les envoyer au plus vite à Djeddah et de là à Aden, quelle que soit la manière dont ce sera possible.

77 Ce membre de phrase, placé au-dessus de la ligne, remplace ces mots barrés : « Tu te renseigneras et soumettras un rapport et informeras mon seuil de félicité en sorte que…. ».

Document n° 9 : Mxt 270, p. 64 r°-v°
Lettre au sultan d’Aceh
Enregistrée le jeudi 20 *şevvâl* 971 / 1er juin 1564

Translittération
yazıldı

Acı [pour *Aceh*] *pâdişâhı Sulṭân ‘Alàe-d-dîne nâme-i şerîf yazıla ki dergâh-ı ma‘delet-penâh ve bargâh-ı ‘ażamet-destgâhumuza ki melce’-i selâṭîn-i güzîn ve mence’-i ẖavâḳîn-i şerî‘at-âyîn<-dur> /2/ sâbıḳâ mektûb-ı merġûbuñuz-la âdemüñüz gelüb ol ṭaraflarda olan ehl-i islâma küffâr-ı liyâm müstevlî olmaġın dâ’imâ ol ṭâ’ife-i bed-nihâd ile ġaz*[*â*] *ve cihâd üzre /3/ olub ḳal‘elerden ḳal‘ ü ḳam’ları içün ṭob ve yaraḳ lâzım idügin i‘lâm eyleyüb selâṭîn-i mucâhidîn enżâr-ı ‘aliyye-i ẖusrevânemüz ile manżûr olmaḳ ḳavâ‘id-i ḳadîme-i /4/ merẓiyye ve sünnet-i kerîme-i seniyyemüz olduġı ecilden âsitân-ı ‘âṭifet-mu‘tâdumuz ustâdlarından ol cânibde ṭob dökmek içün dökiciler ve ṭopcılar ta‘yîn /5/ olınub âdemlerüñüze ḳoşılub nâme-i şerîfümüz ile gönderilmiş-di ve âsitân-ı sa‘âdetümüz ẖuddâmından bir mu‘temed âdemümüz bile irsâl olınmış-dı varub ol diyârı /6/ ve yolları ve şehirleri görüb lâzım olan ne aṣıl ṭoplar-dur emîn ü sâlim ulaşması ne-vech-ile mümkin-dür aḥvâli tamâm ü kemâl ma‘lûm édinüb /7/ gelüb ‘arẓlar ḳılına ki anuñ gibi ṭob ve yaraḳ gönderildükde* [?] *baṣîret üzre olub a‘dâ eline düşmekden iḥtiyâṭ olına sürenler size /8/ mülâḳî olmadın âdemlerüñüzden mefâẖirü-l-aḳrân … … … brahîm ve Seyyîd Dâvûd ile giden tercümânuñuz gelüb ol …de /9/ olan diyâr-ı müslimîni Gücerâtdan Çîn ü Mâ-Çîne varınca küffâr-ı ẖâksâr ḳabẓ eyleyüb ṭar ḳalan müslimânuñ evin yaġma ḳılub … Ḥaḳḳ subḥânehu ve te‘âlà /10/ Acî vilâyetin ḥıfż eylemiş-dür fażîlet-i ġazâdan mâ-‘adâ müslimânlara teraḥḥum eyleyüb eṭrâfında olan müslimân pâdişâhlarına ittifâḳ ile küffâruñ iẕâlesi /11/ içün ẖaber gönderildükde ba‘ẓı ṭama‘ından ve ba‘ẓı ẖavfından mu‘âvenet étmeyüb ve ba‘ẓı mürted olub müslimânlarda ṭob ve tüfenk olmamaġ-la kefere ġâlib olmışlar-dur /12/ ‘asâkir ve silâḥdan birer miḳdâr bulınur ammâ ḳal‘e yıḳar* [?] *ṭoplar olmayub bir ḳaç büyük ṭoplar ile ḳırılmış-dur* [*ḳonılmış-dur* ?] *… …* [*yeñiden* ? *Mekkeden* ?] *lâzım-dur mu‘temed ṭopçılar iḥsân olına /13/ déyü âsitân-ı cihân-sitânumuza kemâl-i iẖlâṣ ve vüfûr-ı iẖtiṣâṣı ‘arẓ eyleyüb ne-vech-ile vilâyetde bir iki biñ Firenk yoḳ-dur cümle müslimânlar Firenge ẖarâc vérürler /14/ eger ‘inâyet-i Ḥaḳḳ ile fetiḥ müyesser olursa pâdişâh-ı islâm ebbede Allâhu te‘âlà devletehu ilà yevmi-l-ḳiyâm nâmına ẖuṭbe*

ve sikke edâ eyleyeyim mezbûr vilâyetlerüñ ziyâde ḥâṣili /15/ *var-dur küffâr almaḳdan ise Mekke ve Medîne fuḳarâsına ve ceyş-i islâma ṣarf olınmaḳ evlà-dur déyü bildürmiş-siz her ne ki i'lâm étmiş iseñüz ve* /16/ *âdemlerüñüz h̲aberleri her ne ise tafṣîl ile ma'lûm-ı şerîfümüz olmış-dur imdi âdemleriñüz gelmezden muḳaddem sâbıḳü-z̲-z̲ikr bir âdemüñüz gelüb ol câniblerde* [*k*]*âfir* /17/ *bulınur hem-ân ṭop dökmege ve ḳullarumdan ṭopçıya iḥtiyâc var-dur déyü bildürmegin vech-i meşrûḥ üzre beş altı nefer ustâd ile ḳoşılub gönderilmiş-di* /18/ *eyle olsa islâm pâdişâhlarına mu'âvenet emr* [?]*-ı lâzımü-l-edâ ve ḥükm-i vâcibü-l-imżâ olmaġın ḥâlâ gelenler ve mezbûr bile gelen ṭob ve bacaluşḳa cümle levâzım* /19/ *ve mühimmâtı ile kal'e-i 'Adene*[78] [?] *gönderilüb anda emânet ḳonılmaġa* [?] *gerek-dür Yemen beglerbegisine ve 'Aden begine ḥükm-i şerîfümüz gönderilmiş-dür ki sizlerden* [*Yemenden* ?] *gemi geldükde teslîm eyleyüb* /20/ *îṣâl eyleyeler ammâ 'Aden ile Bâb* [?] *arasında küffâr pusuya* [?] *girüb niçe mühimmât-la* [?] *dîger* [?] *gemisin tedârük* [?] *éderler* [*éderüz* ?] *déyü i'lâm eylemişsiz bu taḳdîrce* /21/ *z̲ikr olınan yaraḳ küffâr-ı h̲âksâr eline düşmekden ziyâde iḥtiyâṭ lâzım-dur eger şöyle ki z̲ikr olınan ṭopları 'Adenden emîn ü sâlim alub gitmege iḳtidâruñuz* /22/ *var ise ṭopları 'Adenden almaġa kifâyet ḳadar âdem gönderüb bir vech-le tedârük eyleyesiz ki a'dâ-yı la'în żafer bulmaḳ iḥtimlâli olamaya ve illâ kefere eline* /23/ *düşmek iḥtimâlin vérürseñüz yerinde ṭurmaḳ evlà-dur bu cânibe i'lâm édesiz âsân vech-ile tedârüki görile a'dâ eline düşicek bu deñlü zaḥmet* /–64 v°–/ /24/ *żâyı' olduġından mâ-'adâ anlara fevt olur ol cânibe nażar-ı 'inâyetümüz ve 'ayn-ı ri'âyetümüz mebz̲ûl ve bî-dirîġ-dür bi-'inâyet* [*inşâ'* ?] *Alláh te'âlà* /25/ *'asker ve ṭob ve yaraḳ bu diyârda kemâl-i vefret üzre ḥâżır-dur hîç bir nesne dirîġ olınmaz lákin mesâfe-i ba'îde olub* /26/ *îṣâlinden h̲aṭar ve ṣu'ûbet var-dur hem-ân 'inâyet-i Ḥażret-i Ḥaḳḳ celle ve a'lâdan ve mu'cizât-ı server-i enbiyyâ 'aleyhi efżalü-ṣ-ṣalâtdan* /27/ *istimdâd eyleyüb maḳdûr-i güzîn étmeñüz ile ġazâ ve cihâda maṣrûf ḳılub dergâh-ı Ḥaḳḳdan mes'ûl-dur ki ba'dehu h̲ayır berekâtı ile* /28/ *envâ'-ı fetḥ ü żafer müyesser ü muḳadder ola*

Traduction

A été écrit

Qu'une lettre sacrée soit écrite en ces termes à 'Alàe-d-dîn, padichah d'Aceh.

[78] Encore qu'il pourrait y avoir avant ce mot quelque chose, peut-être un elif (*A'den*, *sic* ?) ou un nouveau *hamza*.

Un homme à vous porteur d'une agréable lettre de vous est précédemment arrivé auprès de notre cour refuge de la justice et seuil où siège la grandeur qui est le refuge des sultans choisis et l'asile des khans ayant la charia pour coutume. Vous avez fait savoir qu'en raison de l'invasion par les puants mécréants que subissent les musulmans de ces contrées, on menait une *ġazâ* et un *cihâd* perpétuels avec cette engeance de mauvaise nature et qu'il fallait des canons et des armes pour [les] extirper et repousser des forts [qu'ils occupent].

Or c'est notre antique règle approuvée et notre ancienne pratique sublime que de porter notre sublime regard khosroèsien sur les sultans des combattants de la foi. C'est pourquoi nous avions choisi parmi les maîtres artisans de notre seuil qui a l'affection pour coutume des canonniers et des fondeurs pour fondre des canons dans vos contrées : ils avaient été confiés à vos hommes et envoyés avec une notre lettre sacrée. Il avait été également envoyé [avec eux] un homme à nous de confiance tiré des serviteurs de notre seuil de félicité : il était chargé d'aller sur place inspecter le pays, les routes et les villes, de se faire une idée entière et parfaite des types de canons qui étaient nécessaires et de la façon dont il était possible de se rendre sur place sain et sauf, puis de revenir faire son rapport. Ainsi, quand ces canons et armements seraient envoyés, on serait sur ses gardes et prendrait des précautions pour éviter qu'ils ne tombent aux mains de l'ennemi.

Avant que les hommes envoyés ne vous rejoignent, votre drogman parti avec vos hommes – la gloire de leurs pairs …. İbrahîm et Seyyîd Dâvud – était venu [auprès de ma porte] et il a manifesté sa parfaite et sincère amitié et l'abondance de son affection envers notre seuil conquérant du monde en faisant le rapport suivant. Les vils mécréants s'étaient emparés des pays des musulmans se trouvant [sous ces climats ?] depuis le Goudjérate jusqu'aux pays de Chine et avaient pillé les maisons des musulmans en difficulté, …., mais que Dieu (je Le loue, qu'Il soit exalté) avait protégé le pays d'Aceh. Indépendamment de la vertu de la *ġazâ*, la pitié pour les musulmans [vous a pris], mais quand [vous] aviez informé les padichahs de la région afin de vous entendre pour faire disparaître les mécréants, certains ne vous avaient pas aidé, les uns par cupidité, les autres par peur, et certains avaient apostasié et comme les musulmans ne disposaient ni de canons ni d'arquebuses, les mécréants avaient été victorieux. Il y avait bien [à la disposition de chaque prince] un certain effectif d'hommes et d'armes, mais pas de canons capables de détruire un fort : de grands canons étaient nécessaires … [?] et [vous] sollicitiez [l'envoi de] canonniers.

Vous avez fait savoir comment il n'y avait pas plus de mille à deux mille Francs à qui tous les musulmans versaient un tribut ; que si la victoire était accordée par la grâce de Dieu, vous feriez prononcer la *ẖuṭbe* et battre monnaie au nom du padichah de l'islam, que Dieu (qu'Il soit exalté) perpétue sa prospérité jusqu'au Jour du jugement. Les revenus de ces pays sont considérables : dès lors que les mécréants ne s'en empareront pas, qu'ils soient dépensés pour les pauvres de la Mecque et Médine et pour les troupes de l'islam.

Toutes les informations que vous nous avez procurées et toutes les nouvelles [apportées par] vos hommes sont parvenues de façon détaillée à notre connaissance sacrée.

Eh bien, avant l'arrivée de vos hommes, un homme à vous mentionné ci-dessus est venu et nous a informés de la présence des mécréants dans ces contrées et que vous aviez un besoin immédiat de fondre des canons et de [disposer] de canonniers pris parmi mes *ḳul*. C'est pourquoi cinq maîtres artisans avaient été affectés et envoyés avec lui.

Dans ces conditions, attendu qu'apporter de l'aide aux padichahs de l'islam est un ordre qu'il convient d'appliquer et un décret d'authentique signature, on a envoyé vers le fort d'Aden les hommes qui sont actuellement en route et les canons et basilics qui accompagnent [votre] homme susdit avec tout le matériel nécessaire et il convient que [ces armes] soient placées en dépôt dans ce fort. Notre ordre sacré a été envoyé au *beylerbeyi* du Yémen et au bey d'Aden dans les termes suivants : « Quand les bateaux arriveront …, vous les remettrez et les enverrez. Mais vous avez fait savoir que les mécréants étaient en embuscade entre Aden et Bab [el-Mandeb] et qu'ils préparent d'autres bateaux et d'autres équipements. Dans ce cas, il convient de prendre garde au plus haut point que les armements en question ne tombent pas entre les mains des vils mécréants. Si vous avez la capacité de partir d'Aden en toute sûreté et sécurité en emportant ces canons, envoyez un nombre suffisant d'hommes prendre ces canons à Aden et prenez vos mesures pour que les mécréants maudits ne puissent pas trouver la victoire. Sinon, si vous fournissez une possibilité pour qu'ils tombent entre les mains des mécréants, il est préférable que [ce matériel] demeure sur place. Informez-nous, en sorte que les dispositions puissent être prises aisément. Si [ce matériel] tombe aux mains de l'ennemi, non seulement toutes nos peines n'auront servi à rien, mais c'est en leur faveur qu'il sera perdu. Le regard de notre faveur et l'œil de notre considération sont largement tournés vers vous et accordés. Par la grâce de Dieu (qu'Il soit exalté), les troupes, les canons et les armes sont en ce pays en parfaite abondance : rien ne vous sera refusé. Mais en

raison de la distance, l'expédition ne va pas sans risque ni difficulté. Nous sollicitons sur le champ l'assistance de la grâce de Son Excellence Dieu (qu'Il soit exalté et sublimé) et des miracles du chef des prophètes (sur lui soit le plus grand des saluts) et déployant nos plus beaux efforts, nous nous mettons en frais pour la *ġazâ* et le *cihâd* et nous demandons à Dieu que par sa bonne bénédiction Il nous accorde et assure toutes sortes de victoires et de conquêtes.

Document nº 10 : Mxt 270, p. 65 rº
Ordre au *beylerbeyi* d'Égypte
Enregistré le jeudi 21 *şevvâl* 971 / 2 juin 1564 (un vendredi : restituer 1er juin ?) ; expédié le 4 *ẕî-l-ḳa'de* 971 / 14 juin 1564.

Translittération
yazıldı
Çavuş oġlı ile paşa ḥaẓretlerine gönderildi fî 4 ẕî-l-ḳa'de sene 971

Mıṣır beglerbegisine ḥüküm ki vilâyet-i Hindden /2/ Acı pâdişâhınuñ südde-i sa'âdetüme gelen elçisi âdemlerinden /3/ dârende kâtib İbrâhim ve sâ'ir âdemleri maḥrûse-i Mıṣırdan /4/ Ciddeye varmaḳ istedüklerinde tevaḳḳuf étdürilmeyüb gönderilmelerin /5/ emr édüb buyurdum ki varıcaḳ göresin anuñ gibi meẕkûr tercümân /6/ ve sâ'ir âdemleri maḥmiyye-i meẕkûreden Cidde-i ma'mûreye /7/ gitmek lâzım geldükde eglendürmeyüb eger gemi ile-dür ve eger /8/ ḳaradan taẖt ile-dür her ne ṭarîḳ-ile mümkin ise irsâl /9/ ü îṣâl étmek bâbında iḳdâm u ihtimâmuñ ~~żuhûra~~ żuhûra /10/ getürüb ihmâl ve müsâheleden ḥaẕer eyleyesin

Bu daẖi
Mezbûrlara bir ḳıṭ'a yol ḥükmi daẖi yazıldı /2/ kendülere ve âdemlerine daẖl olınmamaḳ /3/ içün

Traduction
A été écrit ; a été envoyé à Son Excellence le pacha aux bons soins de Çavuşoġlı le 4 *ẕî-l-ḳa'de* 971.

Ordre au *beylerbeyi* d'Égypte.

L'ordre a été donné d'envoyer sans les retarder de la ville bien gardée du Caire à Djeddah, quand ils voudront partir, le porteur de la présente Kâtib İbrâhîm, qui fait partie des hommes de l'ambassadeur venu à mon

seuil de félicité du padichah d'Aceh (dans le pays des Indes) ainsi que ses autres hommes.

J'ordonne donc qu'à l'arrivée [de cet homme] tu y pourvoies. Quand le susdit drogman et ses autres hommes devront quitter la ville bien gardée susdite pour Djeddah, tu ne les retarderas pas et déploieras ton zèle et tes efforts pour les envoyer et expédier quelle que soit la manière dont cela pourra se faire, que ce soit par bateau ou en palanquin par voie de terre. Tu te garderas de montrer de la négligence et du désintérêt.

Traité de même.

Un *yol ḥükmi* a également été rédigé à l'intention des susdits afin qu'aucun empêchement ne soit opposé à eux-mêmes ou leurs hommes.

Document nº 11 : Mxt 270, p. 49 rº
Ordre au bey de Rhodes
Enregistré le dimanche 9 *z̲î-l-ḳa'de* 971 / 19 juin 1564 (il s'agit d'un lundi : il faut sans doute restituer 18 juin.

Translittération
yazıldı
vérildi

Rodôs begine ḥüküm ki südde-i sa'âdetüme gelen Hind elçisine ḥüsn-i icâzetüm muḳârin olub Mıṣra îṣâl etmek içün ḳadırġa ile saña irsâl olınmış-dur buyurdum ki /2/ varduḳlarında bundan varan ḳadırġayı bu cânibe gönderüb kendüleri emîn ve sâlim maḥmiyye-i Mıṣra ulaşdurasın

Traduction
A été écrit ; a été remis.

Ordre au bey de Rhodes.

Attendu que ma grâcieuse permission a été accordée à l'ambassadeur de l'Inde venu à ma porte de félicité, il t'a été envoyé sur une galère pour que tu l'envoies en Égypte.

J'ordonne donc qu'à son arrivée, tu l'envoies là-bas et le fasses parvenir sain et sauf dans la ville bien gardée du Caire avec la galère venue d'ici.

Document nº 12 : Mxt 270, p. 49 rº
Ordre au *beylerbeyi* d'Égypte
Enregistré le dimanche 9 *z̲î-l-ḳa'de* 971 / 19 juin 1564 (il s'agit d'un lundi : il faut sans doute restituer 18 juin).

Translittération
Yazıldı kez̲âlik

Mıṣır beglerbegisine ḥüküm ki südde-i sa'âdetüme gelen Hind elçisine ḥüsn-i icâzetüm muḳârın olub irsâl olınmış-dur buyurdum ki Mıṣra varduḳda te'h̲îr étmeyüb /2/ tercümânı İbrâhîmi her ne vech-ile mümkin ise müşârün-ileyh elçiden muḳaddem emîn ü sâlim Cidde iskelesine ulaşdurasın

Traduction
A été écrit, de même.

Ordre au *beylerbeyi* d'Égypte.
Attendu que ma grâcieuse permission a été accordée à l'ambassadeur de l'Inde venu à ma porte de félicité, il a été renvoyé.
J'ordonne donc qu'à son arrivée en Égypte tu fasses parvenir sain et sauf à l'échelle de Djeddah, quelle que soit la manière dont cela pourra se faire et en avance sur l'ambassadeur en question, son drogman İbrâhîm.

Document nº 13
***Mekâtib-i h̲ulefâ ve selâṭîn*, bibliothèque du palais de Topkapı, R 1959[79], p. 817 rº – 818 rº**
Lettre au sultan d'Aceh
Insérée dans un recueil d'*inşâ*, cette lettre a été attribuée par le copiste à Selîm [III], sans que nous puissions savoir sur quoi il se fondait : si l'original – inconnu à ce jour – était un document préparatoire, il ne portait en tout cas pas de *tuğra*. G. Casale, à juste titre, estime d'après le contexte que ce document fut rédigé sous le règne de Soliman. Grâce aux informations fournies par une autre *nâme-i hümâyûn* au sultan d'Aceh (doc. nº 9) nous estimons pouvoir dater du printemps 1564 la rédaction du présent document (cf. *supra*).

[79] Karatay, *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Kataloğu*, vol. I, p. 424, nº 1272.

Translittération

Sulṭân Selîm Handan taḥt el-Riḥ ḥâkimi Sulṭân ʻAlàe-d-dîne yazılan nâme-i hümâyûn ṣûreti-dür

Cenâb-ı ḥükûmet-niṣâb şecâʻat-ḳıbâb maʻdelet-iyâb ḥaşmet-intisâb şevket-menâb ʻAlàü-d-Devlet ve-d-Dünyâ ve-d-Dîn edâme Alláhu ve abḳâhu ilà yevmi- /2/ *l-ḥaḳḳ ve-l-yaḳîn ḥaẓretlerine selâm-ı şahâne ve ikrâm-ı padişâhâne teblîġ ve taḳdîminden ṣoñra* /3/ *hâfî ve nihân olmaya ki âsitân-ı ʻâlî-şân-ı saʻâdet-nişânumuza ki merciʻ-i selâṭîn-i* /4/ *cihân ve melce'-i havâḳîn-i zamân-dur kitâb-ı ṣadâḳat-ʻunvânuñuz vârid olub* /5/ *aḥadîs-i şerîfeden feẓâ'il-i ġazâyı istimâʻ ve iṣġâ étmegin altmış yıldan* /6/ *bérü küffâr-ı füccâr ile ġazâ ve cihâdda istimrâr üzre olub kefere-i fecere bilâd-ı Hindden* /7/ *niçe vilâyet müstevlî olmış-ken Ḥaḳḳ subḥânehu ve teʻâlà ḥaẓretlerinüñ ʻinâyeti ile vilâyetüñüze* /8/ *dahl ü teʻarruẓ etmege ḳudretleri olmayub ol câniblerde olan sulṭânlardan* /9/ *muʻâvenet ṭaleb olınduḳda mâla ṭamaʻ ve kâfirden havflarından hîç biri* /10/ *muʻîn ve żahîr olmayub ḥüsn-i ittiḥâd etmedükleri ecilden bilâd-ı Hindden* /11/ *mevâẓiʻ-i kesîre küffârüñ taḥt-ı yedinde olmaġın yaraḳ ḳılleti ile niçe rûzgârdan* /12/ *berü mucâhedeñüz mücerred rıẓâ-yı Ḥaḳḳ içün iki cihân fahrınuñ ṣalavâtü-lláh ʻaleyhi* /13/ *ve selâmühü muʻcizât-ı kesîretü-l-berekâtına iʻtimâd ile olub şöyle ki ḳalʻeyi* /14/ *dögecek ṭoplar olsa keferenüñ yaraġına cevâb vérilürdi ḳayd-ı ḥayâtda* /15/ *olduḳca ṭarîḳ-i cihâda sülûk ihtiyâr eyleyüb dîn-i mübîn uġûrına ṣarf-ı* /16/ *maḳdûra niyyet etdügüñüz ecilden ʻatebe-i ʻadâletümüze istinâd ve iltica ḳılub* /17/ *küffâr-ı hâksâr ile muḥârebe içün ṭûli ṭoḳuz zirâʻ ve çenberinüñ devri iki ḳarış* /18/ *ḳırḳ miḳdârı ṭop ve on beşer zirâʻ ve çenberinüñ devri ḳalʻe dökecek* /19/ *on büyük ṭob ve bir ḳaç nefer ṭob dökmekde ve atmaḳda mâhir ustâdlar* /20/ *ʻinâyet olınmaḳ recâ eyleyüb bu recâ içün sâbıḳâ âdem gönderildi żâhır* /21/ *bu-dur ki vâṣıl olsa iḥsân olınurdı meşġûlü-l-hâṭır olmasavuz bi-z-zât varurduḳ* /22/ *déyü envâʻ-ı iştiyâḳlar inhâ olınmış mektûb-ı ihlâṣ-maṣḥûnuñuzda her ne ki beyân* /23/ *olınmış ise ʻalè-t-tafṣîl serîr-i saʻâdet-maṣîrümüze ʻarẓ ve taḳrîr olınub* /24/ *ʻilm-i ʻâlem-ârâmuza* [sic] *muḥîṭ olmış-dur bundan sâbıḳ ol diyârdan bâb-ı ʻâlî* /25/ *-miḳdârumuza mektûb ve âdem gelmeyüb ḥâliyâ bi-ʻinâyetihi teʻâlà irsâl étdügüñüz* /26/ *âdemüñüz ṣıḥḥat ile vuṣûl bulmış-dur selâṭîn-i mucâhidîn ve ġuzât-ı muvaḥḥidîn* /27/ *ki muʻîn-i dîn-i mübîn-dür anlara taḳviyyet ve mużâheret bârgâh-ı ʻadâlet-temkînümüzüñ* /28/ *ḳâʻide-i ḳadîme-i merẓiyyeleri olub her vech-le iʻânet ve iḥsân zimem-i ʻaliyye-i* /29/ *hüsrevânemüze emr-i lâzımü-l-edâ olmaġın iltimâsuñuz hayr-i ḳabûlde*

vâḳı‘ olub /30/ dergâh-ı ‘âlî-maḳâmumda istiẖdâm olınan ustâdlardan ṭop dökmekde /31/ ve atmaḳda mâhir () beş nefer ṭopçı gönderilüb diyâr-ı Mışır ve bilâd-ı Yemende /32/ emîrü-l-ümerâ olan ḳullarumuza ḥükm-i celîlü-l-ḳadrumuz yazılub müşârün-ileyh âdemüñüz /33/ ile ẕikr olınan ṭopçıları emîn ü sâlim ulaşdurmaḳ bâbında cidd ü ihtimâm /34/ eyleyeler déyü emrümüz olmış-dur ṭaleb olınan ṭoplar ve sâ’ir mühimmâtı cümle ḥâẓır /35/ ve müheyyâ olub lákin vilâyetüñüz mesâfe-i ba‘îdede olmağın bu deñlü yaraḳ /36/ selâmet-le vuṣûl bulmağa küllî tedârük gerek-dür yollarda niçe yerde küffâr-ı ẖâksâra /37/ uğrayub a‘dâ eline düşürmekden ziyâde iḥtiyâṭ lâzım-dur ol cânibe /38/ defa‘ât-le varub gelmiş yollar ve menziller aḥvâline vâḳıf âdemler ve küllî ‘asker gerek-dür /39/ ki ẕikr olınan yarağı emîn ve sâlim anda çıḳaralar bu ṭarîḳ ile tedârük olmayıcaḳ /40/ meşaḳḳat ve zaḥmet ẓâyi‘ olub gönderilen yaraḳ a‘dâya mu‘âvenet /41/ olduğı ecilden ḥâlâ ṭop ve yaraḳ gönderilmek mümkin olmayub /42/ vuṣûli aḥvâli tedârük olınmağa tevaḳḳuf olınub bunda gelen âdemlerüñüz /43/ vilâyetümüzde nuḥâs ve sâ’ir ṭob levâzımı bulınur hemân ustâdlar gönderilmek /44/ istifâ olınur déyü ẖaber vérmegin mezbûrûn ustâdlar irsâl olınmaġ-la /45/ iktifâ olınub âdemüñüz şol ki şerâ’iṭ-i risâlet-dür ḥüsn-i edâ ile itmâm eyleyüb /46/ icâzet-i hümâyûnumuz ile irsâl olındı min ba‘d daẖi ḳuvvet-i diyânet /47/ ve islâm ü dîn-i mübîn umûrında kemâl-i ihtimâmuñuz muḳteẓâsınca ġavz ü cihâddan /48/ ẖâlî olmayub mercû-dür yevm-i ba‘s̱da zümre-i mücâhidîn ile ḥaşr olmaḳ naṣîb /49/ ola ve ebvâb-ı mürâselet meftûḥ olmaḳdan ẖâlî olmaya ve-s-selâm

Traduction

Lettre auguste écrite de la part de Sulṭân Selîm H̱an au souverain du Taẖt al-Ribḥ[80], Sulṭân ‘Alàe-d-dîn

Après que l’on a présenté et soumis un royal salut et d’impériales marques d’honneur à Son Excellence Sa Majesté qui a l’autorité pour fondement, la bravoure pour voûte, la justice pour … [*iyâb* : ?], lié à la majesté et … à la puissance, ‘Alàü-d-Devlet ve-d-Dünyâ ve-d-Dîn, que Dieu perpétue sa durée jusqu’au jour du jugement et de la certitude, que ce qui suit ne lui demeure pas caché et dissimulé.

Votre écrit arborant les titres de la fidèle amitié est parvenu à notre seuil de sublime renom portant la marque de la félicité qui est le recours

[80] Il s’agit très vraisemblablement d’une erreur du copiste qui n’a pas reconnu (et peut-être ne connaissait pas) le nom d’Aceh. Le nom du souverain concerné et le contenu du document ne laissent pas de doute sur l’identité du destinataire.

des sultans du monde et le refuge des khans de ce temps. Elle s'exprimait en ces termes, avec toutes sortes de bonnes pensées [*iştiyâḳ* ?] :

Comme vous aviez prêté votre ouïe et votre attention aux vertus de la *ġazâ* [exprimées par] les hadiths sacrés, vous n'aviez cessé depuis soixante ans de mener la *ġazâ* et le *cihâd* contre les impurs mécréants. Alors que les impurs mécréants s'étaient rendus maîtres de plusieurs pays des Indes, par la grâce de Son Excellence le Seigneur (je Le loue, qu'Il soit exalté), ils n'avaient pas eu le pouvoir d'agresser et d'opprimer votre pays. Mais quand vous aviez demandé leur aide aux sultans de la région, le désir avide de s'enrichir et la crainte des mécréants avaient fait qu'aucun n'avait apporté son aide et son assistance. Comme ils ne s'étaient pas unis en une bonne ligue, de vastes territoires des pays de l'Inde étaient tombés sous la coupe des mécréants en sorte que, vu le peu d'armes [dont vous disposiez], depuis un certain temps vous meniez votre combat pour l'islam dans le seul espoir d'obtenir l'acceptation du Seigneur en vous confiant aux miracles abondants en bénédictions de la gloire des deux mondes (sur lui soit la bénédiction de Dieu et Son salut), en sorte que si vous aviez disposé de canons capables de battre des forteresses, vous auriez pu répondre aux armes des mécréants. Vous aviez choisi de suivre la voie du *cihâd* tant que durerait votre vie et faisiez le vœu de consacrer tous vos efforts à la gloire de la religion vraie. C'est pourquoi, cherchant un soutien et un recours dans notre seuil de justice, /817 r°/ vous aviez sollicité, afin de combattre les vils mécréants, que l'on vous fasse la grâce de vous accorder quarante canons de 9 *ẕirâʿ* de long et 2 *ḳarış* de calibre et dix gros canons propres à battre des forteresses ayant chacun 15 *zirâʿ* de long et 5 *ḳarış* de calibre, ainsi qu'un certain nombre de maîtres artisans experts dans l'art de fondre les canons ou de les tirer. Un homme avait précédemment été envoyé pour présenter cette requête : assurément s'il était arrivé [cette] grâce aurait été accordée. Si vous n'aviez pas été occupé, vous seriez venu en personne.

Tout ce qui était exprimé dans votre lettre pleine de sincère attachement a été rapporté et exposé en détail à mon trône siège de la félicité et a été embrassé par ma connaissance qui est l'ornement du monde.

Précédemment, il n'était pas arrivé de lettre et d'homme en provenance de vos contrées à notre porte de sublime importance, mais à présent, par la grâce [de Dieu] (qu'Il soit exalté), l'homme que vous avez envoyé est arrivé sain et sauf. C'est la plaisante et antique règle de notre seuil caractérisé par la justice que d'appuyer et assister les sultans des combattants de la foi et les *ġâzî* monothéistes qui sont les soutiens de la

religion vraie ; accorder assistance et faveur est un ordre qu'il convient d'appliquer pour remplir nos sublimes devoirs impériaux. C'est pourquoi votre demande a obtenu notre bonne acceptation : cinq[81] canonniers experts dans l'art de fondre et tirer le canon ont été envoyés, choisis parmi les maîtres artisans employés à notre seuil sublime, et notre ordre de grandiose pouvoir a été envoyé à nos esclaves qui sont *beylerbeyi* dans les pays d'Égypte et du Yémen, par lequel nous leur enjoignons de consacrer tous leurs efforts et tous leurs soins à faire parvenir sains et saufs les canonniers en question avec votre homme susdit.

Tous les canons et autres choses nécessaires que vous avez demandés sont prêts et à disposition, mais comme votre pays est fort distant, il convient de faire toutes les dispositions possibles pour que ce genre de matériel arrive sans encombre. Il faut se préoccuper au plus haut point d'éviter que [ces chargements] ne rencontrent en route les vils mécréants en divers endroits et ne tombent aux mains de l'ennemi. Pour amener là-bas le matériel en question, il faut des hommes qui aient fait ce déplacement plusieurs fois et connaissent les particularités des trajets et des étapes, ainsi qu'un nombre conséquent de soldats. Tant que l'on n'aura pas pris des dispositions de ce type, c'est en pure perte que l'on se donnera de la peine et de la fatigue. Dès lors que les armements envoyés servent l'ennemi, il n'est pas possible en ce moment d'envoyer canons et matériel : on attend que soient prises les dispositions concernant leur arrivée. Mais vos hommes venus ici nous ont dit : « Il y a dans notre pays du cuivre et autres matériaux nécessaires aux canons. L'envoi immédiat de maîtres artisans fera l'affaire[82]. » En vertu de cette information, on s'est contenté d'envoyer les maîtres artisans en question et votre homme ayant parfaitement rempli les obligations d'une ambassade a été renvoyé avec notre auguste permission.

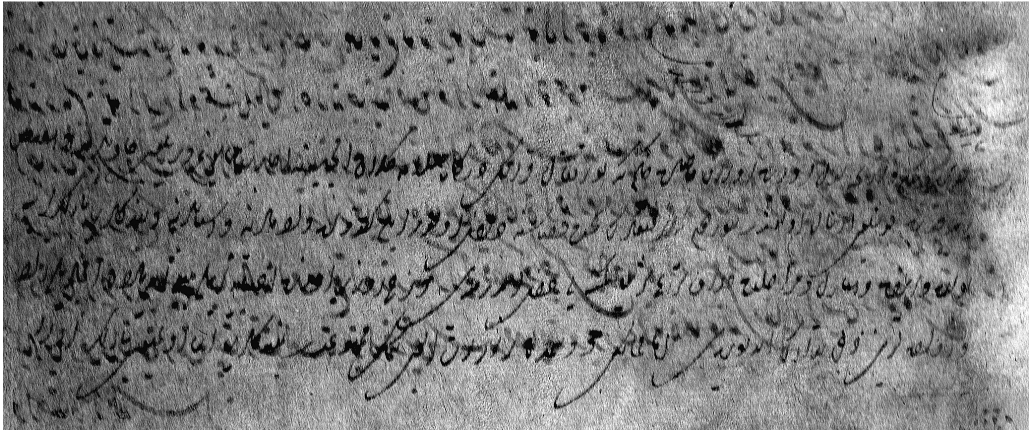
Désormais, menez continûment la *ġazâ* et le *cihâd* en application de votre zèle parfait pour la puissance de la religion et les affaires de l'islam et de la vraie foi, et l'on espère qu'au jour de la Résurrection il vous écherra d'être parmi la troupe des combattants de la foi. Puissent les portes de la correspondance ne cesser d'être ouvertes. Salut.

[81] Un vide a été laissé avant *beş*, soit qu'il y ait eu encore une hésitation lors de la rédaction – la copie serait donc issue d'un document préparatoire –, soit que le copiste n'ait pas pu déchiffrer l'original.

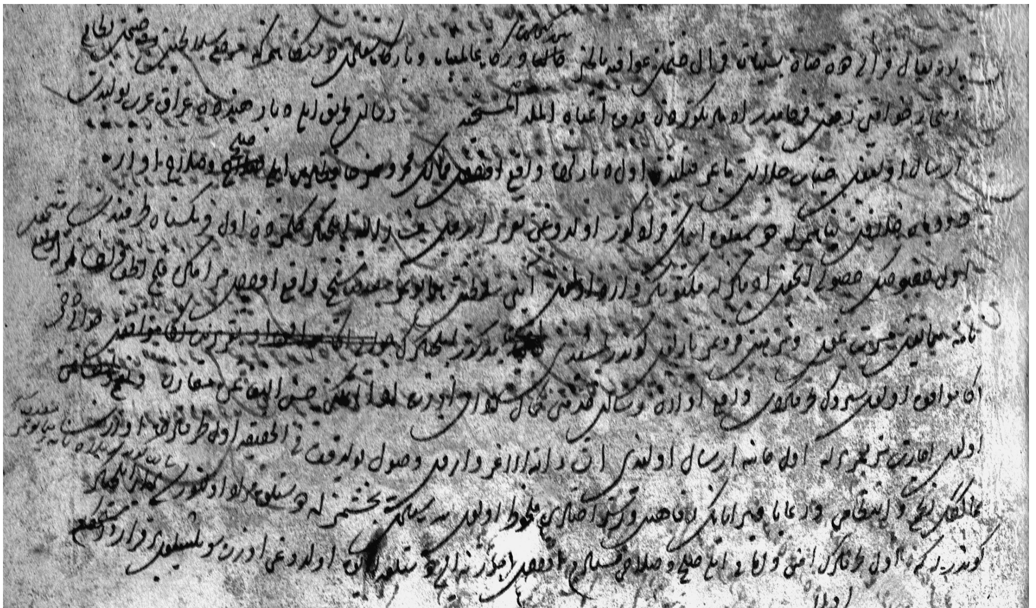
[82] *İstîfâ* : « payer intégralement » ? À moins qu'il ne faille rétablir *istifâde*, voire même *iktifâ* ?

Doc. nº 1 : Mxt 270, p. 102vº

Doc. nº 2 : Mxt 270, p. 204vº



Doc. nº 3 : Mxt 270, p. 224rº



Doc. nº 4 : Mxt 270, p. 219rº

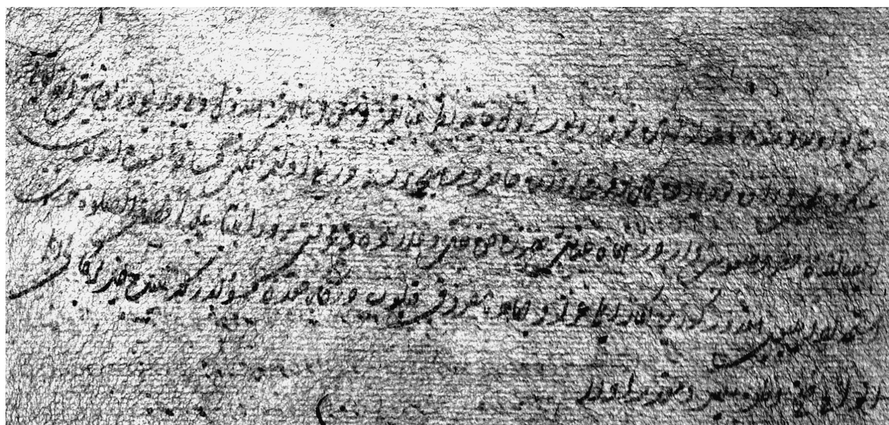
Doc. n° 5 : Mxt 270, p. 270v°

Doc. n° 6 : Mxt 270, p. 270v°

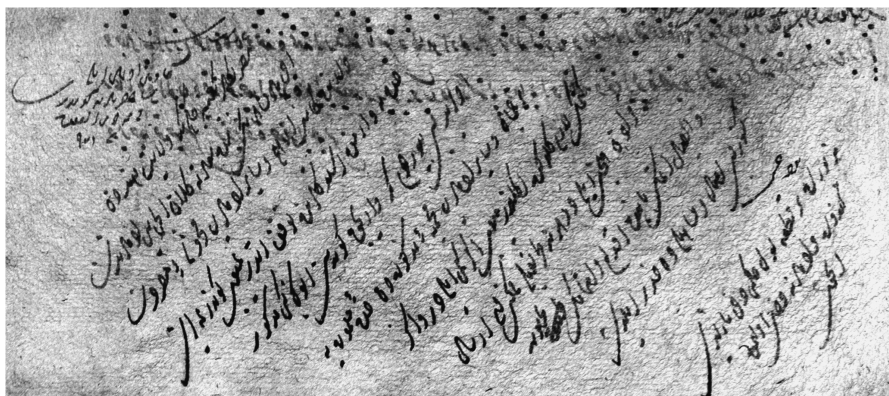


Doc. nos 7-8 : Mxt 270, p. 63ro

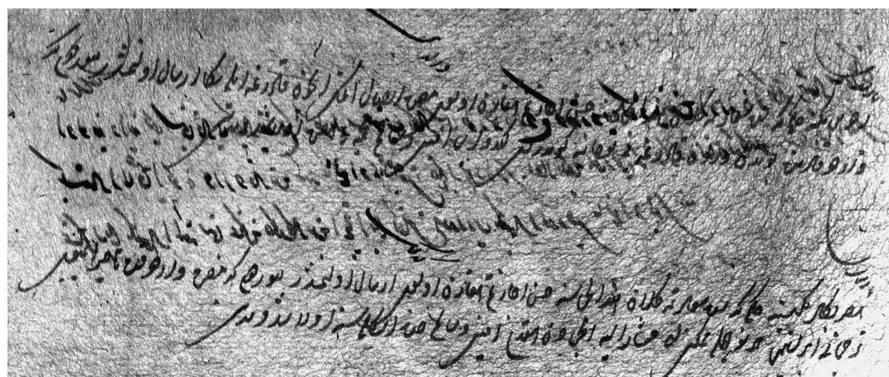
Doc. nº 9 : Mxt 270, p. 64rº



Doc. nº 9 : Mxt 270, p. 64vº



Doc. nº 10 : Mxt 270, p. 65rº



Doc. nºs 11-12 : Mxt 270, p. 49rº

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Ágoston (Gábor), *Guns for the Sultan : Military Power and the Weapons Industry in the Ottoman Empire*, Cambridge, Cambridge University Press (coll. *Cambridge Studies in Islamic Civilization*), 2005.

Casale (Giancarlo), « "His Majesty's Servant Lutfi" : The Career of a Previously Unknown Sixteenth-Century Ottoman Envoy to Sumatra, Based on an Account of his Travels from the Topkapı Palace Archives », *Turcica* 37 (2005), p. 43-81.

Casale (Giancarlo), *The Ottoman Age of Exploration*, Oxford, Oxford University Press, 2010.

Charrière (Ernest) éd., *Négociations de la France dans le Levant*, t. II, Paris, Imprimerie nationale (coll. *de Documents inédits sur l'histoire de France, Première série, Histoire politique*), 1850.

Couto (Dejanirah), « L'espionnage portugais dans l'Empire ottoman au XVI[e] siècle », *in* Jean Aubin dir., *La découverte, le Portugal et l'Europe, Actes du colloque, Paris, 26-28 mai 1988*, Paris, Fondation Calouste-Gulbenkian, 1990, p. 243-267.

Couto (Dejanirah), « Trois documents sur une demande de secours d'Ormuz à la Porte ottomane », *Anais de História de Além-Mar* III (2002), p. 469-493.

Couto (Dejanirah), « Entre confrontations et alliances : Aceh, Malacca et les Ottomans (1520-1568) », *Turcica* 46 (2015), p. 13-61.

Guillot (Claude), Kalus (Ludvik), « Quand un sultan d'Aceh devient turc à la suite du tsunami (épigraphie islamique d'Aceh 1) », *Archipel* 77 (2009), p. 45-56.

Hammer (Joseph de), *Histoire de l'Empire ottoman depuis son origine jusqu'à nos jours -VI- Depuis le premier traité de l'Autriche avec la Porte ottomane, jusqu'à la mort de Sélim II, 1547-1574*, trad. Jean-Jacques Hellert, Paris, Bellizard, 1836.

Işıksel (Güneş), *La diplomatie ottomane sous le règne de Selîm II : paramètres et périmètres de l'Empire ottoman dans le troisième quart du XVI[e] siècle*, Paris-Louvain, Peeters (coll. *Turcica* 20), 2015.

Karatay (Fehmi Edhem), *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Kataloğu*, 2 vol., Istanbul, Topkapı Sarayı Müzesi, 1961.

Lombard (Denys), « L'Empire ottoman vu d'Insulinde », *in* Chantal Lermecier-Quelquejay, Gilles Veinstein, S. Enders Wimbush dir., *Passé turco-tatar, présent soviétique, études offertes à Alexandre Bennigsen*, Paris-Louvain, Peeters, 1986, p. 157-164.

Ménage (Victor Louis), « The Mission of an Ottoman Secret Agent in France in 1486 », *Journal of the Royal Asiatic Society* 97/2 (1965), p. 112-132.

Özbaran (Salih), « The Ottoman Turks and the Portuguese in the Persian Gulf, 1534-1581 », *Journal of Asian History* VI/1 (1972), p. 45-87, repr. in *id.*, *The Ottoman Response*, p. 119-157.

Özbaran (Salih), *The Ottoman Response to European Expansion : Studies on Ottoman-Portuguese Relations in the Indian Ocean and Ottoman*

Administration in the Arab Lands during the Sixteenth Century, Istanbul, Isis (coll. *Analecta isisiana* 12), 1994.

Özbaran (Salih), *Yemen'den Basra'ya Sınırdaki Osmanlı*, Istanbul, Kitab Yayınevi, 2004.

Özbaran (Salih), *Ottoman Expansion Towards the Indian Ocean in the 16th Century*, Istanbul, Istanbul Bilgi University Press, 2009.

Özbaran (Salih), *Umman'da Kapışan İmparatorluklar: Osmanlı ve Portekiz*, Istanbul, Tarihçi Kitabevi, 2013.

Reid (Anthony), « Sixteenth-Century Turkish Influence in Western Indonesia », *Journal of Southeast Asian History* X/3 (1969), p. 395-414.

Römer (Claudia), « An Unknown 16th-Century *Mühimme Defteri* at the Austrian National Library », *in* Tuncer Baykara dir., *CIÉPO XIV. Sempozyumu Bildirileri, Çeşme, 18-22 Eylül 2000*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 2004, p. 639-654.

Römer (Claudia), « *Bāqī nedėmek lāzımdur* — zur alttürkischen/tocharischen Wurzel einer osmanischen Briefabschlußformel », *in* Hedda Reindl-Kiel, Seyfi Kenan dir., *Deutsch-türkische Begegnungen, Alman-Türk Tesadüfleri, Feschrift für Kemal Beydilli*, Berlin, EB-Verlag (coll. *Bonner Islamstudien* 30), 2013, p. 358-365.

Römer (Claudia), Vatin (Nicolas), Veinstein (Gilles), « Un *mühimme defteri* de 1563-1564 : le manuscrit Mxt 270 de la Bibliothèque nationale de Vienne, étude préliminaire accompagnée d'un dossier de six documents concernant les relations entre Soliman le Magnifique et Ferdinand de Habsbourg », *Archivum Ottomanicum* 28 (2011), p. 5-48.

Ṣafvet Bey, « Bir ʻOs̱mânlı Filôsunuñ Sumatra Seferi », *Ta'rīh-i ʻOs̱mânî Encümeni Mecmûʻası* 7-12 (1328/1909), p. 604-616, p. 678-681.

Şah (Razaulhak), « Açi Padişahı Sultan Alâeddin'in Kanunî Sultan Süleyman'a Mektubu », *Tarih Araştırmamaları Dergisi* V/9 (1967), p. 373-409.

Tuchscherer (Michel), « La flotte impériale de Suez de 1694 à 1719 », *Turcica* 29 (1997), p. 46-69.

Vatin (Nicolas), « Itinéraires d'agents de la Porte en Italie (1483-1495) : réflexions sur l'organisation des missions ottomanes et sur la transcription turque des noms de lieux italiens », *Turcica* XIX (1987), p. 29-50.

Vatin (Nicolas), « Notes sur l'entrée d'Alger sous la souveraineté ottomane (1519-1521) », *Turcica* 44 (2012-2013), p. 131-166.

Veinstein (Gilles), « Portugais et Ottomans au XVIe siècle », in *id.*, *Autoportrait du sultan en conquérant*, Istanbul, Isis, 2010, p. 225-236.

Claudia Römer, Nicolas Vatin, *Aceh et la Porte dans les années 1560*

Le *mühimme defteri* inédit de 1563-1564 conservé à la bibliothèque nationale d'Autriche à Vienne sous la cote Mxt 270 contient une série de documents qui complètent et précisent nos connaissances sur les relations entre l'Empire ottoman et le sultanat d'Aceh dans les années 1560. Nous découvrons que, loin de se borner à une ambassade en 1562, ʻAlàe-d-dîn d'Aceh multiplia les missions pour demander de l'aide militaire, avec un message de plus en plus pressant. Soliman, d'abord soucieux de trouver un terrain d'entente avec les Portugais, répondit par de bonnes paroles et une aide toute symbolique, en refusant d'ailleurs de trop se risquer en dehors des zones qu'il contrôlait au Yémen. L'envoi d'un agent sur place pour évaluer la situation était une mesure plutôt attentiste : il n'y eut pas en 1564 un net changement de la politique orientale de la Porte. Un véritable tournant fut pris en revanche en 1567, marqué par la volonté sincère d'apporter à Aceh une certaine aide. Selîm II en donne lui-même l'explication : venant d'arriver sur le trône, il lui fallait s'affirmer comme un souverain *ġâzî*. Dans un contexte de paix avec les Habsbourg et les Safavides, les demandes d'Aceh étaient sans doute les bienvenues. Au demeurant l'aide promise fut détournée. Elle était d'ailleurs modeste au regard des efforts consentis sur d'autres fronts. Le bref activisme ottoman dans l'océan Indien à l'avènement de Selîm II ne paraît pas être le signe d'un grand dessein de la Porte en Asie du Sud-est.

Claudia Römer, Nicolas Vatin, *Aceh and the Ottoman Porte in the 1560s*

The Mxt 270 unpublished *mühimme defteri* of the National Library of Austria in Vienna, which covers the years 1563-1564, contains a series of documents that add a lot to what we know of the relations between the Ottoman Empire and the Sultanate of Aceh in the 1560s. They show that, far from limiting himself to a single embassy in 1562, ʻAlàe-d-dîn of Aceh repeatedly sent missions to ask for a military help, with a more and more pressing message. Sultan Süleyman, whose first aim was to reach an agreement with the Portuguese, answered with soothing words and a symbolic help, but refused to risk his forces away from the zones he controlled in Yemen. Sending an agent to evaluate the situation on the spot was nothing more than a wait-and-see attitude. There is no obvious change of the oriental policy of the Porte in 1564. On the contrary, a real turn was taken in 1567, with a sincere will to give some kind of help to Aceh. Of this turn, Selîm II himself provides an explanation: as a newly enthroned sultan, he had to assert himself as a *ġâzî*. Thus, in a time of peace with the Habsburgs and the Safavids, Aceh's appeals were probably welcome. But the promised help was sent elsewhere, and it was anyway modest if compared to the efforts made on other fronts. The short-lived Ottoman activism in the Indian Ocean in the beginning of Selim II's reign does not seem to be an indication that the Porte had great projects in South-East Asia.

UN GÉOGRAPHE ARABE STAMBOULIOTE : À LA RECHERCHE DU CONTEXTE INTELLECTUEL DE L'*AWDAH AL-MASĀLIK ILĀ MA'RIFAT AL-BULDĀN WA-L-MAMĀLIK* DE SIPĀHĪ-ZĀDE

L'ARME DE LA PLUME BILINGUE

Mevlānā Mehmed ibn 'Ali Sipāhī-zāde Efendi (ou Muhammad ibn Sibāhī al-Burūsawī, comme il se nomme lui-même « à l'arabe ») est entré dans l'histoire des lettres ottomanes (ou plutôt, arabo-ottomanes) comme l'auteur du premier dictionnaire géographique écrit sous les Ottomans : *Awdah al-masālik ilā ma'rifat al-buldān wa-l-mamālik* (la plus claire des routes vers la connaissance des pays et des royaumes). Selon la vision dominante parmi les spécialistes, résumée par G. Hagen en 2006[1],

Timur K. Koraev, chargé d'enseignement, Université d'État de Moscou Mihkaïl V. Lomonossov, Institut d'études asiatiques et africaines, ul. Mokhovaya 11 str. 1, g. Moskva 125009, Fédération de Russie.
tkoraev@gmail.com

[1] Coïncidence ironique : la même année paraît une édition critique du livre, due à al-Mahdī 'Īd al-Rawwādiyya, que nous avons utilisée pour le présent article : Sibāhī Zādah, *Awdaḥ al-masālik*. Nous avons également utilisé le manuscrit ISL MS 215 de l'université de Michigan, qui avait, selon l'hypothèse de G. Hagen, servi de référence technique à Hājji Khalīfa dans l'élaboration conceptuelle de ses chefs-d'œuvre nautiques et cosmographiques, incontournables dans l'évolution de la perception de l'espace chez les Ottomans aux XVIIe-XVIIIe siècles. Cette copie *naskhī* de moyenne qualité daterait de 1585 (993 A.H.) et contient notamment la dédicace au sultan Murad III, tandis que les textes à la base de l'édition d'al-Mahdī 'Īd al-Rawwādiyya (aussi anciens que celle-ci) la remplacent par l'éloge de Sokollu Mehmed. *Infra* : Sipâhî-zâde, *Awdah al-masālik*. Parallèlement, nous avons eu recours au manuscrit OP 2643 de la Bibliothèque nationale Saints-Cyrille-et-Méthode de

Turcica, 46, 2015, p. 113-152. doi: 10.2143/TURC.46.0.3087632

nous aurions dans cet ouvrage un exemple typique de création médiévale tardive, éminemment secondaire[2]. Une lecture attentive amène cependant à mettre en question ce verdict dépréciateur : sans contester celui-ci fondamentalement, nous tâcherons de mettre l'œuvre de ce « polymathe parmi les cadis »[3] dans un cadre historique précis, en en analysant quelques fragments qui semblent, plus que d'autres, contenir des éléments originaux[4].

On ne sait pas grande chose sur la vie de Mevlānā Mehmed ibn ʻAli Sipāhī-zāde Efendi, ce qui rend plus difficile encore toute tentative de restitution de l'ambiance intellectuelle dans laquelle il a vécu[5]. À part ses travaux, nos deux sources principales sont les suivantes : *Hadā'iq al-haqā'iq fi takmilat « al-Shaqā'iq »* (les jardins clos des vérités pour le supplément des « Anémones ») de Nevʻī-zāde ʻAtā'ī[6] ; et la monumentale bibliographie de l'islam, due à Hājjī Khalīfa, *Kashf al-zunūn ʻan asāmī-l-kutub wa-l-funūn* (la solution des doutes sur les noms des livres et des disciplines)[7]. On ne saurait considérer ces deux auteurs comme des contemporains, même cadets, de notre héros, sinon avec une grande réserve, car ni l'un ni l'autre ne l'a connu de son vivant.

Bulgarie, qui date de la fin des années 1580, ayant comme titre principal *Lugha fi asmā' al-buldān* (le glossaire des noms de pays) : Sipâhî-zâde, *Asmā' al-buldān*.

[2] « *The work has never been studied thoroughly since it hardly seems to promise any new and original material* » : Hagen, « Kâtib Çelebi », p. 527.

[3] « *kuzātdan zū-fünūn bir zāt* » : Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, vol. III, p. 65.

[4] Sur le développement de la littérature géographique ottomane, voir surtout Taeschner, « Die geographische Literatur », dont une version raccourcie a été publiée en anglais et en français : Taeschner, « Djughrafiya. VI » ; une référence encyclopédique mise à jour en turc : Ak, « Coğrafya ». Pour sa place dans l'ensemble des sciences de la terre, telles qu'elles étaient conçues dans l'espace musulman prémoderne : Kraçkovskij, « Арабская географическая литература ». Un guide bibliographique exhaustif (en particulier, en ce qui concerne le corpus manuscrit) : İhsanoğlu dir., *Osmanlı Coğrafya Literatürü Tarihi* (pour Sipāhī-zāde, voir vol. I, p. 66-69). Étude incontournable de la vision de l'univers reflétée par la géographie classique de l'Islam (VIII[e]-XI[e] siècles) : Miquel, *La géographie* (surtout le vol. II).

[5] Différents traitements des lignes générales de l'histoire politique et sociale du monde ottoman au sommet de sa puissance économique et militaire : Bacqué-Grammont, « L'apogée » ; Imber, « The Ottoman Empire » ; İnalcık, « The Heyday » ; Shaw, *History* (surtout Part I : « Rise of the Ottoman Empire, 1280-1566 ») ; Veinstein, « L'Empire ».

[6] ʻAtā'ī, *Zeyl-i Şekaik*. Cet ouvrage, en turc, est la continuation (*dhayl*) du dictionnaire des célébrités ottomanes (« Les anémones en fleur » : *al-Shaqā'iq al-nuʻmāniyya fi ʻulamā' al-dawlat al-uthmāniyya*) rédigé en arabe par Taşköprü-zāde Kemal (m. 1560).

[7] Alias Kâtib Çelebi, de son vrai nom Mustafā ibn ʻAbd Allāh (1609-1657) : *Lexicon* ; Hājjī Khalīfa, *Kashf al-zunūn*.

Mehmed ibn ʻAli, appelé Sipāhī-zāde (surnom dû à l'appartenance de son père à la catégorie des *sipāhī* titulaires d'un *tīmār*), a probablement reçu sa formation à Brousse (Bursa), sa ville natale, qui gardait encore de son temps des souvenirs de son âge d'or culturel et économique de la première moitié du XVe siècle : la première capitale des Ottomans continuait, avec Constantinople et Andrinople (Edirne), à faire partie de la triade urbaine (*bilâd-i selâse*) dont le statut métropolitain rendait d'autant plus prestigieuse la formation reçue dans leurs séminaires.

Vers le milieu des années 1560, Sipāhī-zāde s'est voué à la *ʻilmiye* (voie du savoir) qui, avec la *seyfiye* (voie de l'épée) et la *kalemiye* (voie du calame), constituaient les trois parcours bureaucratiques majeurs dans l'Empire ottoman à partir du tournant du XVIe siècle. Le peu que Bursalı Mehmed Tahir dit de sa période d'initiation dans le milieu des oulémas (peut-être à partir de documents qui ne nous sont pas parvenus autrement) suggère une activité subalterne que l'on pourrait comparer – toute proportion gardée – au métier de « nègre littéraire »[8]. Cependant, Nevʻī-zāde ʻAtā'ī se limite à une indication beaucoup plus vague : « s'étant engagé sur la voie de la science dans la compagnie de quelques éminences, il la traversait de station en station en brûlant les étapes[9]. »

Après avoir quitté un premier poste de professeur (*müderris*) au salaire journalier de 30 aspres (a.), dans une *madrasa* de classe *miftah*, pour une place évidemment plus lucrative dans la *madrasa* de Mustafa Paşa (avec un salaire de 40 a.) où il a succédé à Sekek-zāde (juin 1573), Mehmed s'est distingué par son don d'enseignant[10] qui lui a vite valu le titre honorifique de mollah[11]. C'est ainsi qu'en octobre 1575, il a été promu à une des chaires (*pāye*) de la prestigieuse *madrasa* de la mosquée aux Trois-Balcons (*Üç Şerefeli*) à Edirne[12], en remplacement de Hemşire-zāde[13]. En mai 1579, il est parvenu à un poste plus enviable encore[14] dans une

[8] « *ʻale-l-usūl memleketi ʻulemāsında tekmīl-i nusahdan sonra* » : Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, vol. III, p. 66.

[9] « *tarīk-i ʻilme ʻāzim ve baʻzı kibārdan mülāzim olub, katʻ-i merāhil ve tayy-i menāzil ederek* » : ʻAtā'ī, *Zeyl-i Şekaik*, p. 309.

[10] ʻAtā'ī le désigne comme un des « talents de son époque » (*kavābil-i asır*).

[11] *Ibid.*, p. 116.

[12] Çiçek Akçil, « Üç Şerefeli Cami ».

[13] ʻAtā'ī, *Zeyl-i Şekaik*, p. 309.

[14] Pour décrire sa carrière, ʻAtā'ī se sert du terme *terfi*ʻ : plutôt « élévation » que simplement « promotion ».

des *madrasa* du grand ensemble appelé Sahn-i Semān[15], en remplacement de ʻAzmi Efendi[16].

Vers les années 1580, la carrière de Mevlānā Mehmed Sipāhī-zāde Efendi sur la voie de la *ʻilmiye* se poursuit dans le service judiciaire[17] : ayant atteint un certain plafond avec sa nomination à la prestigieuse *madrasa* d'Aya Sofya-i Kebir[18] en décembre 1583, à la place de Remzi-zāde Efendi, pour un salaire maximum de 60 a. par jour, il se voit attribuer, quelques mois après, les dignités de cadi hanéfite (*monla*) de Smyrne (Izmir), où il a remplacé un certain Çeke Efendi, puis, en août 1584, de Bagdad, où il prend la place d'un certain Martolos-zāde[19]. Il ne s'attarde pas dans cette illustre fonction, où, en octobre 1586, on lui substitue Seyrek-zāde Emrullah Mehmed Efendi[20]. En décembre 1588, Mevlānā Mehmed Sipāhī-zāde est de retour comme cadi à Smyrne, où il meurt en septembre 1589[21].

Dans les rares témoignages des contemporains (corroborés par ce qui nous reste de son œuvre), Mevlānā Mehmed ibn ʻAli se signale comme possédant tous les accomplissements requis d'un *ʻālim* « comme il faut », pratiquant couramment trois langues (*elsine-i selâse*) de l'Islam, l'arabe, le persan et le turc, qu'il maîtrisait au point de pouvoir composer de la prose artificielle et de la poésie[22], ce que démontre amplement le brio

[15] Unan, « Sahn-ı Semân ». Il était constitué des *Semāniye*, les huit hautes écoles fondées autour de la mosquée de Mehmed II Fatih à Istanbul vers 1470 et formant le complexe de Fātih Külliyesi.

[16] Ouléma et poète, futur précepteur du prince Mehmed (III, sultan en 1595-1603) : ʻAtā'ī, *Zeyl-i Şekaik*, p. 262.

[17] Süreyya, *Sicill-i Osmani*, vol. IV, p. 127.

[18] Eyice, « Aya Sofya Medresesi ».

[19] Al-Baghdādī, *Hadiyyat al-ʻārifin*, vol. II, col. 259.

[20] ʻAtā'ī, *Zeyl-i Şekaik*, p. 432-433. Il s'agit d'un autre ancien *müderris* (1539-1600), fils de Zeyrek Muhyiddin el-Hüseynī (précepteur de Sélim II et fondateur d'une dynastie d'oulémas) : Baltacı, « Hadâiku'ş-şakāik » ; cf. *ibid.*, p. 112.

[21] D'après la notice prosopographique dans ʻAtā'ī, *Zeyl-i Şekaik*, nous savons que c'est Taş-zāde Ali Çelebi qui lui succède. S'offrant une occasion de démontrer son habileté verbale, ʻAtā'ī se permet à ce propos un jeu de mots intraduisible : « juge qu'il était, le créditeur du destin lui ayant demandé de s'acquitter de sa dette, il se remit au jugement de la prédestination » (« *kādı iken, dā'in-i ecel mütekāzı olub, kazāya rāzı oldu* ») : *ibid.*, p. 310.

[22] « Un savant solide, connu pour être un valeureux cavalier faisant voltiger bien docilement sa monture sur l'arène du savoir et de l'éloquence avec l'aisance de son talent, tout en étant largement admiré pour le parfait maniement de l'arme de sa plume bilingue » (« *yekrān-i tabʻ-i çābük-ʻinān ile şehsüvār-i meydān-i fazl-ü beyān ve silahdārī-i kilk-i dü-zebān ile müşārün ileyhi bi-l-benān olan fāzil-i karārdāde* ») : *ibid.*, p. 309.

littéraire de son introduction – *muqaddima* – à l'*Awdah al-masālik*. Une certaine partie de son œuvre littéraire serait restée à l'état de manuscrit[23].

Parallèlement à ses fonctions, Mevlānā Mehmed Sipāhī-zāde Efendi travaillait sur plusieurs sujets tout à fait conventionnels pour un intellectuel ottoman de l'époque, ce qui lui a valu les éloges dythirambiques de son biographe[24]. On lui connaît une traduction (*tercüme*) turque du recueil de proverbes – probablement le plus célèbre – *Durūb al-amthāl* d'al-Maydānī, philologue arabe du début du XII[e] siècle ; mais c'est d'abord par de petits écrits exégétiques qu'il commence sa carrière académique. On ne sait presque rien sur son *Risāla fi-l-tafsīr* (épître sur le commentaire coranique). En revanche, de ses *Hāshiya 'alā «Sharh Tajrīd al-'aqā'id»* (marginales sur « l'explication du dégagement des articles de la foi »), on peut dire positivement qu'il s'agit de gloses d'un commentaire par Mir Sayyid Sharīf Gurgānī (début du XV[e] siècle) sur le traité de six chapitres de Nasīr al-Dīn al-Tūsī (1201-1274) : sujet fréquent d'analyses (*sharh*) et de revisites (*tahshiya*) de la part des théologiens musulmans, chiites comme sunnites, en sa qualité de modèle de raisonnement concis mais lucide sur les points sophistiqués de la spéculation théologique de l'islam, le *kalām*. C'était surtout le chapitre sur l'*imamat* – la gouvernance de la communauté des croyants dans les affaires spirituelles et mondaines – qui intriguait le plus les commentateurs[25].

Pour ces exercices herméneutiques du tout début de son activité professionnelle, Mehmed ibn 'Ali Sipāhī-zāde Efendi a été rémunéré de 100 pièces d'or (*filori*) et d'un diplôme d'enseignement (*medrese tezkeresi*) attribué par l'un des plus éminents oulémas de l'ère solimanienne, Abdülkerīm-zāde Molla Mehmed bin Abdülvehhāb Efendi, *kadiasker* d'Anatolie (1556-1563)[26]. Sachant que ce dernier est mort en 1568, on peut supposer que c'était un des premiers textes écrits par Sipāhī-zāde,

[23] « Elles sont toutes reçues avec intérêt par le public concerné et sont conformes aux goûts des exigeants lecteurs stambouliotes » (« *cümlesi makbūl-i erbāb-i kabūl ve matbū'-i müşkilpisendān-i İstanbul'dur* ») : *ibid.*, p. 310.

[24] « C'était un ouléma accompli et érudit, arrangeant des bouquets de fleurs dans les jardins clos des sciences et réputé pour son savoir scientifique, mollah consciencieux, étudiant méticuleux, extrêmement attaché à la plupart des disciplines savantes, qui excellait en particulier dans les mathématiques, comme d'ailleurs dans les branches de la théologie spéculative » (« *Güldestebend-i hadā'ik-i 'ulūm, fazīlet-i 'ilmiye ile şöhrebend, muhakkik mollā ve mudekkik dānişmend, ekser-i 'ulūma şedīd ül-intisāb, bi-tahsīs riyāziyāt ile fenn-i kelāmdan hāizvāye-i nisāb, ālim ü fāzil merd-i kāmil idi* ») : *ibid.*, p. 310.

[25] Kahhāla, *Mu'jam al-mu'allifīn*, vol. III, p. 513.

[26] 'Atā'ī, *Zeyl-i Şekaik*, p. 116.

alors qu'il occupait le poste de professeur de classe *miftah* (*otuzlu*) ; il est probable que cet essai de plume scholastique était une exigence de son travail dans une *madrasa* du grade le plus bas (*yigirmili*, à 20 a./jour), où l'enseignement était d'habitude centré justement sur l'étude de *Sharh Tajrīd al-'aqā'id* de Sayyid Sharīf Gurgānī. Les « *Marginales sur "l'Explication de la Sagesse essentielle"* » (*Hāshiya 'alā «Sharh Hikmat al-'ayn»*) présentent un autre supracommentaire écrit par Mehmed Sipāhī-zāde Efendi sur le travail accompli par Shams al-Dīn Muhammad 'Alī ibn Mubārakshāh al-Bukhārī (m. *ca* 1340) pour éclaircir des points obscurs du célèbre traité de Najm al-Dīn Abū-l-Hasan 'Alī ibn 'Umar Dabīrān al-Kātibi al-Qazwīnī (m. 1276), disciple de Nasīr al-Tūsī, consacré aux sciences du divin (*ilāhī*) et de la nature (*tabī'ī*), qui a suscité presque autant de textes satellites que l'opuscule de son maître et parangon.

Toutefois c'est plutôt comme encyclopédiste que Sipāhī-zāde Efendi s'est rendu célèbre. Le manque d'originalité de ses ouvrages ne l'a pas empêché de s'en servir pour accéder à des figures éminentes de la cour. C'est ainsi qu'il a dédié au grand vizir Koca Sinan Paşa (1515-1596) son compendium *Unmūdhaj al-funūn fi-l-ma'ārif al-'āmma* (l'échantillon des branches scientifiques dans les connaissances générales), dont l'introduction s'appuie sur l'interprétation du premier verset de la sourate LV (« Le Tout Miséricordieux ») : *al-Rahmān – 'allama-l-Qur'ān*[27]. Étant donné que le second des deux vizirats de Koca Sinan (1580-1582 et 1589-1591) est postérieur à la mort de notre auteur, on peut dater avec certitude la rédaction de l'*Unmūdhaj al-funūn* du tournant de la septième décennie du XVI[e] siècle[28]. Prenant pour modèle *Mawdū'āt al-'ulūm* (les sujets des sciences) de Taşköprü-zāde, Mehmed Sipāhī-zāde y a réuni des dissertations courtes sur les huit disciplines qu'il jugeait nécessaire de maîtriser pour un personnage prétendant à un certain niveau d'éducation : le commentaire coranique (*tafsīr*), la tradition prophétique (*hadīth*), la théologie spéculative (*kalām*), les fondements du droit islamique (*usūl al-fiqh*), le partage des successions (*farā'id*), le style littéraire (*ma'ānī-l-bayān*), la médecine (*tibb*) et l'astronomie (*hay'a*)[29]. Le résultat en était une « épitre réussie à merveille » (« *risāle-i bedī'a* »), à en croire l'appréciation flatteuse de Nev'ī-zāde[30].

27 Al-Ziriklī, *al-A'lām*, vol. VI, p. 292.
28 İpşirli, « Koca Sinan Paşa ».
29 *Lexicon*, vol. I, p. 467 ; Hājjī Khalīfa, *Kashf al-zunūn*, vol. I, p. 185.
30 'Atā'ī, *Zeyl-i Şekaik*, p. 310.

L'ÉCRITOIRE D'UN GÉOGRAPHE

La principale contribution de Mevlâna Mehmed Sipāhī-zāde Efendi à la production savante de l'establishment intellectuel ottoman de la seconde moitié du XVIe siècle demeure sans doute dans le domaine de la géographie, tout en manquant ici aussi d'originalité. Elle reproduit en effet, avec des ajouts plus ou moins notables tirés d'ouvrages tardifs, mais avec des coupures dont la logique n'est pas toujours évidente, la matière du grand classique du genre : la fameuse *Taqwīm al-buldān* (rectification de la disposition [ou, selon une autre interpretation, le calendrier] des pays) d'un des plus grands érudits de l'époque mamelouke, l'émir ayyubide de Hama, al-Malik al-Mu'ayyad ʻImād al-Dīn Abū-l-Fidā' Ismāʻīl ibn al-Afdal ʻAlī (1273-1331)[31]. Cette œuvre avait connu une grande vogue dans l'espace ottoman, comme, d'ailleurs, dans tout le monde musulman du bas Moyen-Âge, en version originale et en rédaction abrégée par le légiste chaféite de Damas Shams al-Dīn Abū ʻAbd Allāh Muhammad ibn ʻUthmān al-Dhahabī (1274-1348)[32]. Mevlâna Mehmed la considère comme « une des plus riches et fines compositions dans cette discipline », qui réunit « la crème tirée des livres des prédécesseurs et l'essence des travaux des successeurs »[33].

Pour donner une idée de la tâche que s'est fixée l'auteur d'*Awdah al-masālik*, rappelons que la *Taqwīm al-buldān* est composée d'une introduction (*muqaddima*) comportant les notions préliminaires sur la division en zones de la planète, les hémisphères, les sept climats (*aqālīm*) et l'écoumène (*al-maʻmūra*) et d'une partie principale répartie en 28 sections (*qism*), ce qui se conforme en traits généraux au système adopté par « l'école de Balkh » fondée par le Persan Abū Zayd Ahmad ibn Sahl (850-934), créateur de la plus puissante tradition de cartographie dans le *Dār al-Islām*[34]. Chaque section est consacrée à une région particulière et décrit les us et coutumes de sa population et ses monuments anciens (*āthār*)[35]. L'élément essentiel, qui a donné son titre à l'ouvrage, est la présentation : les tableaux systématiques (*jadāwil*) comportant les noms

[31] Kaya, « Sipâhîzâde Mehmed », p. 259.

[32] *Lexicon*, vol. II, p. 393 ; Hājjī Khalīfa, *Kashf al-zunūn*, vol. I, p. 468.

[33] « *min ajwad al-musannafāt fi hādhā-l-fann wa-altafihā... ishtamala ʻalā zubdat kutub al-mutaqaddimīn wa-khulāsat aʻmāl al-muta'akhkhirīn* » : Sibāhī Zādah, *Awdaḥ al-masālik*, p. 30 ; Sipâhî-zâde, *Awdah al-masālik*, p. 9.

[34] Kraçkovskij, « Арабская географическая литература », p. 592.

[35] *Géographie d'Aboulféda*.

des pays, leurs contours topographiques, les habitants, les coordonnées longitudinales et latitudinales, ainsi que les climats astronomique (*falakī*) et « factuel » (*haqīqī*) auxquels ils appartiennent[36].

Cette méthodologie éclectique, qui se sert de l'appareil graphique de type schématique au profit de la chorographie (*'ilm al-buldān*) traditionnelle[37], al-Malik al-Mu'ayyad 'Imād al-Dīn Abū-l-Fidā' Ismā'īl ibn al-Afdal 'Alī la doit à ses connaissances en littérature médicale[38]. La source en était l'exposé fait par le thérapeute (*tabīb*) bagdadien Abū 'Alī Yahyā ibn Jazla (connu dans le monde latin comme *Buhahylyha Bingezla*, m. 1100), nestorien converti à l'islam, dont le titre même, *Taqwīm al-abdān fi tadbir al-insān* (la rectification de la disposition des corps traitant de la constitution de l'être humain), constitue une indication assez éloquente en soi[39].

Le second texte qui a offert à Sipāhī-zāde un modèle et un filon d'informations est *Marāsid al-ittilā' ilā asma' al-amkina wa-l-biqā'* (les points d'observation pour s'informer sur les noms de lieux et d'endroits). Son auteur Safī al-Dīn 'Abd al-Rahmān ibn 'Abd al-Haqq al-Baghdādī (m. 1339) s'était appuyé sur *Mu'jam al-buldān* (le dictionnaire des pays) de Yāqūt ibn 'Abd Allāh al-Hamawī (1179-1229). Safī al-Dīn fournit du matériau pour la plupart des « ajouts » faits par Sipāhī-zāde aux données empruntées à al-Malik al-Mu'ayyad 'Imād al-Dīn Abū-l-Fidā' Ismā'īl ibn 'Alī. Selon 'Atā'ī, l'autre source d'inspiration de Sipāhī-zāde serait, à côté du *Mu'jam al-buldān*, *Tabaqāt al-mamālik* (les classes des royaumes) du voyageur andalou 'Alī ibn Sa'īd al-Maghribī (1213-1286), que l'on pourrait hypothètiquement identifier à sa *Jughrāfiyā fī-l-aqālīm al-sab'a* (géographie des sept climats)[40].

C'est tout au début de sa carrière d'enseignant, vers l'été 1572 (si l'on part de l'indication, chez Hājjī Khalīfa, sur le mois de *rajab* 980 H pour l'achèvement de la rédaction finale[41]), que Sipāhī-zāde a préparé sa grande compilation destinée à être présentée au padichah[42]. L'identité du monarque en question pose un certain problème car toutes les versions manuscrites

[36] *Lexicon*, vol. II, p. 394 ; Hājjī Khalīfa, *Kashf al-zunūn*, vol. I, p. 469.

[37] Dans la géographie mathématique, des techniques semblables avaient déjà été mises en place à l'époque abbaside, avec l'élaboration des *zīj*s astronomiques.

[38] *Géographie d'Aboulféda* I, p. 2-4 ; II/1, p. 1-3.

[39] *Lexicon*, vol. II, p. 395 ; Hājjī Khalīfa, *Kashf al-zunūn*, vol. I, p. 467.

[40] 'Atā'ī, *Zeyl-i Şekaik*, p. 310.

[41] *Lexicon*, vol. II, p. 395 ; Hājjī Khalīfa, *Kashf al-zunūn*, vol. I, p. 469.

[42] Cela semble contredire l'assertion de A. Karamustafa sur l'existence dans la bibliothèque Süleymaniye d'une copie datant de 1569-1570 (Ismihan 298) : Karamustafa,

portent la dédicace à Murad III, qui n'est monté sur le trône qu'en 1574, et aucune d'elles n'indique Sélim II comme possible destinataire[43]. Quoi qu'il en soit, Sipāhī-zāde a été généreusement rémunéré, ce qui a servi de point de départ à la réputation de l'auteur (*asl-i bādi-i iştihārı*), selon Bursalı Mehmed[44]. L'organisation systématique du texte lui a vite gagné une certaine popularité parmi le public de son époque, comme le prouve la relative abondance de copies dans les bibliothèques à travers le monde ottoman. Lui-même aurait eu pour objectif de rendre le « trésor » de l'émir encyclopédiste plus accessible au grand lecteur, pour que « l'approche en soit plus facile, et l'utilité plus large » (« *yakūnu akhdhuhu yasīran wa-naf'uhu kathīran* »). Dans ce contexte, il est à remarquer que, pour un si fin connaisseur de la production écrite arabomusulmane qu'était Hājjī Khalīfa, l'ouvrage géographique de « Muhammad ibn Sibāhī al-Burūsawī » ne serait que de valeur secondaire, à la différence notamment de son traité sur les sciences[45]. Alors que l'*Awdah al-masālik ilā ma'rifat al-buldān wa-l-mamālik* se trouve dans *Kashf al-zunūn* totalement dans l'ombre du *Taqwīm al-buldān*, l'*Unmūdhaj al-funūn fi-l-ma'ārif al-'āmma* s'y voit accorder une place indépendante, bien que modeste[46].

L'ouvrage trouve rapidement son audience : l'auteur reçoit vite une commande du grand vizir Sokollu Mehmed Paşa (1565-1579) qui lui en demande une version abrégée (*muhtasar*) en turc, qu'il ne tarde pas à accomplir, produisant le premier exemple de vocabulaire historicogéographique en langue ottomane. Cela lui vaut la plus vive bienveillance (*teltīfāt*) de l'homme fort des règnes de Sélim II et de Murad III[47]. Bursalı mentionne que la majorité des bibliothèques constantinopolitaines possédaient des copies des versions arabe et turque d'*Awdah al-masālik*, la seconde sous le titre d'*Esāmī-i buldān* (noms des pays)[48]. La plus

« Military, Administrative, and Scholarly Maps », p. 221. Cf., de l'autre côté, la date de 1573 proposée dans Casale, *The Ottoman Age*, p. 120.

[43] Décalage qui semble avoir échappé à l'auteur du seul article encyclopédique consacré à notre personnage : Kaya, « Sipâhîzâde Mehmed », p. 258 [« *980'de (1572) tamamlanarak III Murad'a sunulan* »].

[44] Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, vol. III, p. 66.

[45] *Lexicon*, vol. I, p. 495 ; Hājjī Khalīfa, *Kashf al-zunūn*, vol. I, p. 202. Cf. Brockelmann, *Geschichte*, vol. II, p. 46 (1re éd.).

[46] *Lexicon*, vol. I, p. 466 ; Hājjī Khalīfa, *Kashf al-zunūn*, vol. I, p. 185. Cf. Brockelmann, *Geschichte*, vol. II, p. 453 (1re éd.) ; p. 473 (2e éd.).

[47] Sur ce personnage : Veinstein, « Sokollu Mehmed Pasha » ; quelques mises à jour en turc : Afyoncu, « Sokullu Mehmed Paşa ».

[48] Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, vol. III, p. 66. Sur les aspects innovatifs de cette rédaction plus vernaculaire : Casale, *The Ottoman Age*, p. 187.

ancienne à être préservée jusqu'à nos jours date de 1576[49] et pourrait être sinon un autographe, du moins une reproduction autorisée du texte complet en arabe[50].

Compilateur (ou, dirons-nous, auteur) de bonne foi, Sipāhī-zāde est soucieux de répertorier méticuleusement sa bibliographie, ce qu'il a « cueilli des compositions des chercheurs et extrait des ouvrages des spécialistes »[51]. C'est ce qu'il dit dans une préface rédigée, selon les exigences stylistiques de l'époque, dans un langage ampoulé, mais qui, tout en étant très convenu, présente un certain intérêt du point de vue de la « légitimation » de la géographie dans le système du savoir religieux, tel qu'il était prôné dans le cadre de l'établissement « académique » ottoman[52]. Il est bien évident qu'il ne pouvait s'agir d'une grille de référence de type moderne : nombreux sont les titres omis dans l'introduction, qui surgissent dans la partie principale d'*Awdah al-masālik*. Cependant, l'usage de recenser ses classiques est gardé par notre auteur, ce qui nous permet de jeter un coup d'œil sur son « laboratoire » et d'avoir une idée plus ou moins dynamique du procédé même de la compilation (ou plutôt de la révision à partir de différentes prémisses méthodologiques)[53]. À quelques exceptions près, les ouvrages répertoriés forment plusieurs groupes thématiques qui se complètent dans un ensemble reflétant les diverses branches du savoir faisant autorité dans les humanités musulmanes.

En parlant des sources primaires et secondaires utilisées par Sipāhī-zāde, on doit tout d'abord constater le recours aux traités magistraux d'Abū-l-Rayhān Muhammad ibn Ahmad al-Bīrūnī (973-1048) — *al-Qānūn al-mas'ūdī* (le canon mas'ūdien) et *al-Āthār al-bāqiya min al-qurūn al-khāliya* (les signes restant des siècles passés) — ainsi qu'à *al-Zīj al-ma'mūnī* (tables astronomiques d'al-Ma'mūn) dans la rédaction de Habash al-Hāsib al-Marwazī (m. 874 ?). À la base de sa vision de la géographie mathématique gît, tout de même, la traduction arabe

[49] Aujourd'hui à la bibliothèque de la mosquée Nur-u Osmāniye (ms nº 4693).

[50] Karabulut, *İstanbul ve Anadolu Kütüphanelerinde Mevcut El Yazması Eserler Ansiklopedisi*, vol. III, p. 1283.

[51] « *mā-ltaqattuhu min musannafāt al-muhaqqiqīn wa-ma-stanbattuhu min mu'allafāt al-mudaqqiqīn* ».

[52] L'auteur y joue, notamment, avec les allusions aux sourates XXV (« Le Discernement », « *al-Furqān* »), LXXI (« Noé », « *Nūh* ») et LXXVIII (« La Prédiction », « *al-Naba'* »), ici aussi influencé par l'exemple de ses prédécesseurs (pour n'en citer que deux : Yāqūt, *Mu'jam al-buldān*, vol. I, p. 7 ; [Ibn Waṣīf Šāh], *L'abrégé*, p. 38).

[53] Sibāhī Zādah, *Awdaḥ al-masālik*, p. 32-33 ; cette bibliographie improvisée est absente de Sipâhî-zâde, *Awdah al-masālik*.

de Ptolémée (*Rasm al-rub‘ al-ma‘mūr*), retravaillée sous forme de plans schématiques (*jadāwil*) par Abū ‘Abd Allāh Muhammad ibn Mūsā al-Kh^{w}ārazmī (c. 783 – c. 850) ; pour Sipāhī-zāde lui-même, *Rasm* aurait été traduit du grec à partir d'une version intermédiaire en hébreu ! Significative en soi est la récurrence d'*al-Tadhkira fī ‘ilm al-hay'a* (mémoire sur l'astronomie) – un opuscule d'al-Tūsī dont le legs à plusieurs facettes était visiblement connu de Sipāhī-zāde de façon intime. Plus difficiles à identifier précisément sont les livres d'*al-Qiyās* (l'analogie) et des *al-Atwāl wa-l-‘urūd li-l-furs* (longitudes et latitudes selon les Perses).

Sipāhī-zāde semble avoir également été un lecteur assidu des coryphées de la géographie descriptive, qui l'ont précédé de quatre ou cinq siècles. Parmi eux, trois figures constitutives de cette branche du savoir se détachent : Abū-l-Qāsim ‘Ubayd Allāh ibn Khurdādhbih (c. 820 – 912), Abū Is'hāq Ibrāhīm ibn Muhammad al-Istakhrī (m. 957) et Abū-l-Qāsim Muhammad ibn Hawqal (m. *ca* 988), auteurs respectivement de : *al-Masālik wa-l-mamālik* (routes et royaumes), *Masālik al-mamālik* (routes des royaumes) et *Sūrat al-Ard* (configuration de la terre). La période post-classique est représentée par les auteurs suivants : 1) al-Sharīf Abū ‘Abd Allāh Muhammad ibn Muhammad al-Idrīsī (c. 1100 – c. 1165), avec son *Nuzhat al-mushtāq fi-khtirāq al-āfāq* (divertissement agréable pour celui qui désire parcourir les horizons lointains), plus connu comme « le livre de Roger » ; 2) Yāqūt al-Hamawī, avec *al-Mushtarak wad‘an wa-l-mukhtalif saq‘an* (noms de lieux fréquemment confondus) – une « auto-épitomé » du précieux *Mu‘jam al-buldān*[54] ; 3) Abū-l-Hasan ‘Alī ibn Abī Bakr al-Harawī de Mossoul (m. 1215), avec *al-Ishārāt ilā ma‘rifat al-ziyārāt* (indications pour connaître les lieux de pèlerinage).

Toute cette richesse héritée de la belle époque du califat, en décalage criant avec l'esprit des grandes découvertes qui anime ses contemporains européens, a été récoltée par Sipāhī-zāde chez son mentor, al-Malik al-Mu'ayyad ‘Imād al-Dīn Abū-l-Fidā' Ismā‘īl, sur lequel il ne tarit pas d'éloges[55]. Par le truchement de l'émir de Hama, il a également pris connaissance d'un autre « Livre des routes et des royaumes », rédigé par

[54] *Jacut's Moschtarik*.

[55] Un exemple des plus éloquents : Sibāhī Zādah, *Awdaḥ al-masālik*, p. 30 ; Sipâhîzâde, *Awdah al-masālik*, p. 9 :

> « Et je jure par le Seigneur du Ciel et de la Terre que c'est un livre auquel l'œil de la sphère tournante n'a jamais rien vu de comparable dans les régions et dont le semblable n'a point été entendu par les oreilles des étoiles fixes et mouvantes dans les époques »

al-Hasan ibn Ahmad al-Muhallabī et connu aussi sous les titres *al-Atwāl* (longitudes) et *al-'Azīzī* (le 'azīzien)[56]. Et pour conclure, comme presque tout géographe musulman des XVIe-XVIIe siècles fidèle aux traditions postclassiques, il ne pouvait éviter les charmes de *Kharīdat al-'ajā'ib wa-farīdat al-gharā'ib* (la perle vierge des merveilles et le joyau unique des étrangetés) de Sirāj al-Dīn Abū Hafs 'Umar ibn al-Wardī (m. *ca* 1457)[57], plagiaire passionné de toutes sortes de *mirabilia*, dont le goût pour l'exotisme et l'absence d'esprit critique ont eu un impact généralement néfaste sur l'évolution des idées cosmologiques dans la production géographique « populaire » de la « première modernité » moyen-orientale (terme applicable ici seulement de façon formelle, pour des raisons de synchronie avec la Renaissance occidentale)[58].

L'exemple paradigmatique de cette mythologie est une citation assez considérable (en comparaison avec le volume moyen des articles dans l'*Awdah al-masālik*) que Sipāhī-zāde trouve nécessaire d'emprunter à Sirāj al-Dīn 'Umar ibn al-Wardī, où l'existence du détroit de Gibraltar est expliquée comme résultant de la volonté d'Alexandre le Grand de mettre fin aux querelles entre les Maghrébins et les Andalous : le roi de Macédoine aurait ordonné à ses ingénieurs de réunir les eaux du Grand-Océan et de la Méditerranée (en l'occurrence « la mer de Syrie »), ce qui avait provoqué une catastrophe naturelle dont la cause était la différence des niveaux de l'océan et de la mer, sous-estimée par les omniscients techniciens hellènes[59].

{*vers* : « Livre unique, auquel le regard de l'observateur ne réussira pas à trouver / de pareil, même au prix de loucher.}
Les langues sont impuissantes à décrire sa perfection et il contient tout ce que désirent les âmes et dont se réjouissent les yeux ».
(« *Fa-wa-Rabb al-samā' wa-l-ard, innahu la-kitāb mā ra'at 'ayn al-falak al-dawwār, shabīhahu fī-l-aqtār, wa-mā sami'at ādhān al-thawābit wa-l-sayyāra nazīrahu fī-l a'sār* »
{*bayt*: « *Kitābun farīdun lā yarā tarfu nāzirin / Nazīran lahu tarran, wa-in hiya ahwalu*}
Takallu 'an wasf kamālihi-l-alsun, wa-fīhi mā tashtahīhi-l-anfus wa-taladhdhu-l-a'yun »).

[56] D'après le nom de règne du souverain commanditaire, Abū Mansūr Nizār, cinquième calife fatimide d'Égypte (975-996).

[57] Souvent identifié à son compatriote (de Ma'arrat al-Nu'mān en Syrie) et probablement parent aîné, le théologien et poète Zayn al-Dīn Abū Hafs 'Umar ibn Muzaffar (1292-1348), cet Ibn al-Wardī Second (*al-Thānī*) a reproduit dans son livre la majeure partie d'une autre cosmographie, non moins secondaire, fabriquée par l'Égyptien Najm al-Dīn Ahmad ibn Hamdān al-Harrānī (fl. c. 1330), *La collection des disciplines et la consolation de l'attristé* (*Jāmi' al-funūn wa-salwat al-mahzūn*) : Ibn al-Wardī, *Kharīdat al-'ajā'ib*.

[58] Kraçkovskij, « Арабская географическая литература », p. 591.

[59] Sibāhī Zādah, *Awdaḥ al-masālik*, p. 403 ; Sipâhî-zâde, *Awdah al-masālik*, p. 206 ; Ibn al-Wardī, *Kharīdat al-'ajā'ib*, p. 16.

Sont aussi à noter, dans le choix de sources secondaires chez Sipāhī-zāde, des velléités que l'on pourrait qualifier, avec un degré de liberté, d'« interdisciplinaires ». L'auteur utilise des manuels de généalogie et d'onomastique, certains monumentaux, comme l'énorme encyclopédie *al-Ansāb* d'Abū Sa'd 'Abd al-Karīm ibn Abī Bakr Muhammad al-Sam'ānī (1113-1167)[60], d'autres d'envergure plutôt modeste, comme ceux du chaféite 'Imād al-Dīn Abū-l-Majd Ismā'īl ibn Bātīsh al-Mawsilī (1179-1257) : *Muzīl al-irtiyāb fi mushtabah al-intisāb* (l'écartement des hésitations sur tout ce qui est douteux dans la formation des surnoms à la base généalogique et géographique), *al-Faysal fi mushtabah asmā' al-buldān* (l'argument décisif en ce qui concerne la confusion dans les noms de pays) et *al-Tamyīz wa-l-fasl bayn al-muttafiq fi-l-khatt wa-l-naqt wa-l-shakl* (la discrimination et distinction entre les noms qui coïncident en orthographe, diacritique et forme), qu'il cite maintes fois. Enfin, on doit signaler l'emploi d'un ouvrage jusqu'ici inédit (mais, lui aussi, d'originalité assez douteuse) : *Tuhfat al-ādāb fi dhikr al-tawārīkh wa-l-ansāb* (le cadeau de bienséance dans la mention des chroniques et généalogies) d'un certain Muhammad ibn 'Abd al-Wahhāb al-'Alawī al-Husaynī.

Sipāhī-zāde avoue avoir souvent consulté les gigantesques lexicographies d'Abū Nasr Ismā'īl ibn Hammād al-Jawharī (m. 1002 ou 1008), *Tāj al-lugha wa-sahāh al-'arabiyya* (la couronne de la langue et l'arabe correct), et de Majd al-Dīn Abū Tāhir Muhammad ibn Ya'qūb al-Fayrūzābādī (1329-1414), *al-Qāmūs al-muhīt wa-l-qābūs al-wasīt al-jāmi' li-mā dhahaba min kalām al-'arab shamāmīt* (l'océan environnant et l'éclaireur mitoyen qui réunit ce qui s'est perdu du langage des Arabes lambeau par lambeau). On peut aussi le créditer d'avoir travaillé avec deux autres monuments lexicologiques réputés pour leur excellence : *al-'Ubāb al-zākhir wa-l-lubāb al-fākhir* (le gouffre abondant et le noyau resplendissant) du juriste hanéfite Abū-l-Fadā'il Radī al-Dīn al-Hasan ibn Muhammad al-Saghānī (1181-1252), originaire d'Inde, et *al-Mu'arrab min al-kalām al-a'jamī* (les emprunts étrangers en arabe) de l'étymologiste irakien Abū Mansūr Mawhūb al-Jawālīqī (1073-1145). Ce qui est assez rare, il indique parmi ses autorités un traité sur la langue persane (*al-Risāla al-bā'iyya fi-l-lugha al-fārisiyya*) dû à la plume du célèbre chroniqueur et *cheikh al-islam* (grand mufti) du règne de Sélim I (1512-1520), Shams al-Dīn Ahmad ibn Kamāl (ou Kemalpaşa-zāde, 1468-1536).

[60] En version originale et par le biais du raccourci réalisé par 'Izz al-Dīn Abū-l-Hasan 'Alī ibn al-Athīr al-Jazarī (1169-1233) sous le titre *al-Lubāb fī tahdhīb « al-Ansāb »* (le noyau dans la facilitation des « généalogies »).

Une telle précision dans le choix des références s'explique sûrement par le caractère largement vulgarisateur de son dictionnaire géographique, qui rendait indispensable un souci d'exactitude orthographique visant à réduire autant que possible la mutilation (*tahrīf*) des vocables et des noms propres, si courante dans les systèmes d'écriture de type arabo-persan (due à l'importance démesurée de la diacritique dans la reconstruction de l'image phonétique de l'onomastique exotique, vue comme « barbare », *'ajamiyya*, dans le sens antique du terme : inintelligible), ce qui a d'ailleurs stimulé l'émergence de tout un genre de vocabulaires toponymiques (*mu'jam*) à partir du *Mā-sta'jam* (appellations apparemment étrangères) de l'Andalou Abū 'Ubayd 'Abd Allāh ibn 'Abd al-'Azīz al-Bakrī (c. 1014-1094)[61]. Il est à signaler que l'encyclopédiste ottoman semble avoir ignoré les magnifiques dictionnaires des grands hommes de l'Islam de Yāqūt et Ibn Khallikān, mais il cite un autre ouvrage de ce genre, non moins remarquable, quoique centré sur les philosophes hellénisants (de tradition platonique et péripatétique) : *Ikhbār al-'ulamā' bi-akhbār al-hukamā'* (la communication aux savants des messages des sages) de Jamāl al-Dīn Abū-l-Hasan 'Alī ibn Yūsuf al-Qiftī (c. 1172-1248).

La liste serait toutefois incomplète sans la mention des chroniques universelles et locales, parmi lesquelles domine *al-Mukhtasar fi akhbār al-bashar* (l'abrégé de l'histoire du genre humain) du même 'Imād al-Dīn Abū-l-Fidā' Ismā'īl ibn al-Afdal 'Alī, mais aussi, de façon remarquable, deux chroniques écrites par des auteurs chrétiens (*nasrānī*) : Ibn Kardūsh (presque impossible à identifier) et Abū-l-Faraj ibn Hārūn al-'Ibrī al-Malatī (Barhebraeus, 1226-1286), grand savant et ecclésiastique syro-monophysite, que Sipāhī-zāde mentionne sous son nom de baptême, Māghrighūriyūs (contracté du syriaque Mār Ghirighūriyūs, Monseigneur Grégoire), avec son *Mukhtasar tārīkh al-duwal* (histoire abrégée des

[61] Il suffit ici de se souvenir des complaintes caustiques de Yāqūt ibn 'Abd Allāh : « C'est bien rarement que j'eus l'occasion de voir des livres à écriture magnifique, soigneusement mesurée et ponctuée, sans que les noms d'endroits n'y soient transcrits de façon négligée ou dépravée, détournés ou éloignés de la piste de la rectitude, quand le scribe les corrompit par ignorance et les reproduisit par tradition, à la devinette » (« *Qalla-mā ra'aytu-l-kutub al-mutqanat al-khatt, al-muhtāt bihā bi-l-dabt wa-l-naqt, illā wa-asmā' al-biqā' fīhā muhmala aw muharrafa, wa-'an mahajjat al-sawāb mun'atifa aw munharifa, qad ahmalahu kātibuhu jahlan, wa-sawwarahu 'ala-l-tawahhum naqlan* ») : Yāqūt, *Mu'jam al-buldān*, vol. I, p. 8 ; de telle manière que « les noms de lieux sont dans leurs livres confondus et défigurés, comme si condamnés au néant, car celui qui les copiait, les brouilla » (« *fa-asmā' al-amākin fi kutubihim musahhafa mughayyara, wa-fī hayyiz al-'adam musayyara, qad masakhahā man nasakhahā* ») : *ibid.*, p. 12.

États). Ajoutons la monographie de l'ouléma hanbalite Mujīr al-Dīn ʻAbd al-Rahmān ibn Muhammad al-ʻUlaymī (1456-1522), intitulée *al-Uns al-jalīl bi-tawārīkh al-Quds wa-l-Khalīl* (l'excellente familiarité avec l'histoire de Jérusalem et de Hébron), sans parler d'autres textes dont les titres surgissent seulement dans la partie principale de l'ouvrage de Sipāhī-zāde, telle la chronique très lue *Mir'āt al-jinān wa-ʻibrat al-yaqzān fi maʻrifat mā yuʻtabaru min hawādith al-zamān* (le miroir des profondeurs de l'âme et l'avertissement de l'éveillé dans la connaissance de ce qui est digne de considération parmi les évènements du temps) du Yéménite ʻAfīf al-Dīn Abū Muhammad ʻAbd Allāh ibn Asʻad al-Yāfiʻī (m. 1367), mais aussi celles, difficilement identifiables, d'« al-Sāhib » et d'« al-Wāthiq ».

Comme des moyens auxiliaires, certainement pour préciser la correction philologique de la transcription de nombre de toponymes emblématiques et évocateurs à travers la tradition littéraire, figurent aussi deux commentaires des nouvelles picaresques *al-Maqāmāt* (les séances) d'Abū Muhammad al-Qāsim ibn ʻAlī al-Harīrī de Basra (1054-1122), un véritable sommet du style précieux arabe, le premier par l'éminent grammairien Muhibb al-Dīn Abū-l-Baqā' ʻAbd Allāh ibn al-Husayn al-ʻUkbarī (1143-1219), le second, moins connu, par l'imam Tāj al-Dīn Abū Saʻīd Muhammad ibn ʻAbd al-Rahmān al-Masʻūdī (m. 1188)[62]. C'est le même usage qui est fait des recueils poétiques (*dīwān*) des maîtres de l'âge abbaside : Abū ʻUbāda al-Walīd ibn ʻUbayd Allāh al-Buhturī (819 – c. 897), Abū-l-Tayyib Ahmad ibn al-Husayn al-Kindī (le génial « Faux-Prophète » de la lyrique arabe : *al-Mutanabbī*, 915-965) et Bahā' al-Dīn Abū-l-Hasan ʻAlī ibn al-Sāʻātī al-Khurāsānī (1158-1208).

AJUSTER LE CALENDRIER DES PAYS

En ce qui concerne sa structure, l'*Awdah al-masālik* comporte deux parties essentielles. La première est dédiée aux questions générales et se concentre surtout sur les dimensions astronomiques et physiques de la planète[63]. Le « propos » (*kalām*) initial, intitulé *ʻAlā-l-bihār* [*al-kibār*] (des [grandes] mers), énumère dans de courtes « mentions » (*dhikr*) les

[62] Son grand *sharh* des *Maqāmāt* est resté inédit jusqu'à présent.
[63] Sibāhī Zādah, *Awdaḥ al-masālik*, p. 34-122 ; Sipâhî-zâde, *Awdah al-masālik*, p. 10-66.

mers les plus importantes du point de vue non seulement de la superficie, mais aussi de la stratégie : après une « mention de la mer Environnante » (« *Dhikr al-Bahr al-muhīt* ») et une « mention générale de la mer s'étendant de l'océan de l'est vers l'ouest » (« *Dhikr al-bahr al-khārij min al-muhīt al-sharqī ilā jihat al-gharb ijmālan* »), suivent « la mer Verte » (*al-Bahr al-akhdar*, le Pacifique), « la mer de Perse » (*Bahr Fāris*, le golfe Persique), « la mer du Clysme » (*Bahr al-Qulzum*, la mer Rouge), « la mer d'Océan » (*Bahr Ūqiyānūs*, l'océan Indien), « la mer des Khazars » (*Bahr al-Khazar*, la Caspienne) et « la mer de Bordeaux » (*Bahr Burdīl*, le golfe de Gascogne)[64].

Parallèlement, l'auteur introduit quelques éléments de terminologie, en définissant des notions hydrographiques comme celles de golfe (*khalīj*, avec comme exemple celui d'Aden, ou, à suivre le vocabulaire de Sipāhī-zāde, « de Berbera », *al-Barbarī*[65]) et de baie (*khawr*, avec comme exemple celle « des Vénitiens », c'est-à-dire l'Adriatique), mais aussi des unités de mesure de distance, comme la journée de voyage maritime (*majrā*)[66]. En outre, on ne peut ignorer le phénomène d'un archaïsme saillant de sa « thalassologie » qui le fait parler de la mer des Varègues (*Bahr Warank*), de la mer des Romains (*Bahr al-Rūm*) et – ce qui est encore plus anachronique – de la mer du Pont (*Bahr Nītish*) avec son appendice, le lac Méotide *(buhayrat Manītish*), d'autant plus qu'ici il reproduit naïvement ces mêmes fautes d'écriture entraînées par la diacritique arabopersane, mais consacrées par l'usage dans la géographie « traditionaliste » du Moyen Âge tardif en langue arabe (où *Nītish* et *Manītish* viennent remplacer les formes plus proches de l'original grec ancien *Buntus* et *Mayītis*)[67].

Le *kalām* suivant, intitulé *'Alā-l-buhayrāt* (des lacs), dépeint dans ses *dhikr* les bassins aquatiques intérieurs avec une nette tendance à donner plus de détails sur ceux situés en Méditerranée orientale (en Égypte :

[64] Sibāhī Zādah, *Awdaḥ al-masālik*, p. 34-59 ; Sipâhî-zâde, *Awdah al-masālik*, p. 10-29 ; cf. *Géographie d'Aboulféda* I, p. 19-37 ; II/1, p. 21-44. Une perspicace analyse du concept de la mer dans la tradition géographique arabe : Miquel, *La géographie* III, chap. 3.

[65] Du nom du port sur la côte somalienne d'aujourd'hui, très fréquenté par le commerce arabe à partir des premiers siècles de l'hégire et ayant préservé son importance stratégique jusqu'à l'occupation ottomane dans les années 1540-1550.

[66] Sibāhī Zādah, *Awdaḥ al-masālik*, p. 34 ; Sipâhî-zâde, *Awdah al-masālik*, p. 11 ; cf. *Géographie d'Aboulféda* I, p. 18-19 ; II/1, p. 21-22.

[67] Sibāhī Zādah, *Awdaḥ al-masālik*, p. 47-57, p. 58 ; Sipâhî-zâde, *Awdah al-masālik*, p. 19-27 ; cf. *Géographie d'Aboulféda* I, p. 31-34 ; II/1, p. 38-41.

Fayoum, *al-Fayyūm* ; Maréotis, *Nustarwah* ; Damiette et Tennis, *Dimyāt wa-Tinnīs* ; au Levant : Tibériade, *Tabariyya* ; Baniyas, *Bāniyās* ; Damas, *Dimashq*, jusqu' à y inclure de simples marécages, comme dans le cas des « lacs » de Bekaa, *al-Biqā'*, d'Apamée, *Afāmiya*, d'Antioche, *Antākiya*), ce qui s'explique probablement par la dépendance de Sipāhī-zāde à l'égard de son modèle syrien[68]. Il est d'ailleurs curieux que les marais de l'Irak (*Batā'ih*) se retrouvent aussi dans cette catégorie[69]. À côté de nappes lacustres vraiment étendues, à l'instar de la mer d'Aral (*Buhayrat Khuwārizm*), des lacs de Van (*Buhayrat Arjīsh*) et d'Ourmia (*Buhayrat Tillā*), ou bien porteuses d'une mythologie judéochrétienne, comme la mer Morte (*Buhayrat Zughar*), on peut trouver des objets imaginaires comme « le lac aux sources de l'Oxus » (*Buhayrat awwal Jayhūn*) et « le lac de Thulé » (*Buhayrat Tūliya*), témoins d'une collecte très peu critique du matériau antique[70].

Parmi les *dhikr* du *kalām* intitulé *'Alā-l-anhār al-'izām* (des grands fleuves) ce sont naturellement les rubriques traitant des principales artères du Proche-Orient qui occupent (relativement, mais non absolument) la place prépondérante : « le Nil d'Égypte » (*Nīl Misr*), « le Tigre et tout ce qui s'y jette et en coule » (« *Dijla wa-mā yasubbu ilayhā wa-mā yatasha''abu minhā* ») et « l'Euphrate et son bassin » (« *Dhikr nahr al-Furāt wa-mudāfātihā* »), formé essentiellement par les canaux d'irrigation qui sont assimilés aux « rivières », à part l'épique « canal du Roi » (*Nahr al-Malik*), vestige de l'ère néobabylonienne, *Nahr 'Īsā*, *Nahr Sarsar*, *Nahr Kūthā*…[71] Dans ce qui reste, même combinaison d'informations « canoniques » sur les fleuves et les rivières – comme le Gange (*Kank*), l'Indus (*Mihrān*), la Volga (*al-Itil*), la Koura (*al-Kurr*), l'Araxe (*al-Rass*), l'Amou-Daria (*Nahr Balkh*), le Syr-Daria (*Nahr al-Shāsh*), le Tibre (*Rūmiya*), le Jourdain (*al-Urdunn*) et l'Oronte (*Hamā*) – où l'on ne pourrait noter qu'un accent relativement marqué sur des puissants cours d'eau de la ceinture pontique qui sont évoqués par

[68] Sibāhī Zādah, *Awdaḥ al-masālik*, p. 60-70 ; Sipâhî-zâde, *Awdah al-masālik*, p. 29-35 ; cf. *Géographie d'Aboulféda* I, p. 37-44 ; II/1, p. 45-54.

[69] Sibāhī Zādah, *Awdaḥ al-masālik*, p. 68 ; Sipâhî-zâde, *Awdah al-masālik*, p. 33-34 ; cf. *Géographie d'Aboulféda* I, p. 43 ; II/1, p. 53-54.

[70] Sibāhī Zādah, *Awdaḥ al-masālik*, p. 63, p. 66-67, p. 69 ; Sipâhî-zâde, *Awdah al-masālik*, p. 30, p. 33-35 ; cf. *Géographie d'Aboulféda* I, p. 42-44 ; II/1, p. 52-53, p. 55 (le lac de Thulé étant absent de la liste faite par l'émir ayyubide).

[71] Sibāhī Zādah, *Awdaḥ al-masālik*, p. 70-97 ; Sipâhî-zâde, *Awdah al-masālik*, p. 35-51 [le manuscrit donne la variante *al-Anhār al-kibār*] ; cf. *Géographie d'Aboulféda* I, p. 44-64 ; II/1, p. 55-80.

leurs noms turcs ou turcisés (ce que fait, d'ailleurs, Abū-l-Fidā' lui-même) : le Danube (*Tūna*), le Dniepr (*Ūzū*), le Don (*Tān*)[72].

L'orographie est traitée non pas dans un *kalām*, mais dans une *dhikr* intitulée *al-Jibāl* [*wa-l-tilāl*] (des montagnes [et des collines]), ce qui, apparemment, ne change pas l'approche de cette branche de la géographie physique[73]. Le répertoire des objets – pics montagneux et énormes systèmes tectoniques, désignés par le même mot *jabal* – semble éminemment conventionnel. On y retrouve rapidement l'Anti-Liban, le Liban et l'Amanus (« *Jabal al-Thalj wa-Jabal Lubnān wa-Jabal al-Lukām* »), le Demavend (*Dunbāwand*) et le Sabalan (*al-Harth*)[74]. Ici aussi la nécessité d'inclure dans le schéma encyclopédique les sommets d'importance symbolique associée au domaine sacré ou, du moins, légendaire, se fait sentir dans l'attention révérencielle accordée au Sinaï (*al-Tūr*), gardant la mémoire de Moïse, *al-Jūdī*, qui aurait sauvé les restes de l'humanité sous Noé après le déluge, ou le mystérieux al-Rahūn, à Ceylan, qui aurait accueilli le premier des mortels, Adam, lors de sa chute du Paradis[75]. En revanche, les grands massifs constituant le « squelette » de l'Eurasie sont esquissés assez précisément pour suggérer des identifications sûres avec le Zagros, le Petit Caucase et le Tien-Chan, mais restent quasi anonymes, désignés sans plus de précision comme des « monts » (*jabal*)[76]. Une remarque finale : les mésaventures de la diacritique, coïncidant avec le contexte ethnopolitique changeant, provoquent la transformation de l'oronyme « Caucase », quand le classique *al-Qabq*/*Qabkh* (que l'on suppose d'origine arménienne) devient *al-Qaytaq*, dérivant son nom d'un des groupes de montagnards du Daghestan, dont les déprédations sur les rives caspiennes atteignent leur apogée aux XVe-XVIe siècles[77] ; d'ailleurs la désignation *al-Qaytaq* est mentionnée dans la partie principale

[72] Sibāhī Zādah, *Awdaḥ al-masālik*, p. 74-77, p. 91-97 ; Sipâhî-zâde, *Awdah al-masālik*, p. 37-39, p. 47-51 ; cf. *Géographie d'Aboulféda* I, p. 48-50, p. 59-63 ; II/1, p. 59-62, p. 76-81.

[73] Sibāhī Zādah, *Awdaḥ al-masālik*, p. 97-110 ; Sipâhî-zâde, *Awdah al-masālik*, p. 51-58 ; cf. *Géographie d'Aboulféda* I, p. 64-72 ; II/1, p. 81-94. Les leitmotivs de l'orographie arabomusulmane sont élucidés dans Miquel, *La géographie* III, chap. 1.

[74] Sibāhī Zādah, *Awdaḥ al-masālik*, p. 104-106, p. 107-108 ; Sipâhî-zâde, *Awdah al-masālik*, p. 55-57 ; cf. *Géographie d'Aboulféda* I, p. 68-69, p. 71-72 ; II/1, p. 89-90, p. 93, p. 95.

[75] Sibāhī Zādah, *Awdaḥ al-masālik*, p. 104, p. 106, p. 109 ; Sipâhî-zâde, *Awdah al-masālik*, p. 55-56, p. 58 ; cf. *Géographie d'Aboulféda* I, p. 68-70 ; II/1, p. 88, p. 90-91.

[76] Sibāhī Zādah, *Awdaḥ al-masālik*, p. 107, p. 109 ; Sipâhî-zâde, *Awdah al-masālik*, p. 56-57, p. 58 ; cf. *Géographie d'Aboulféda* I, p. 68, p. 70 ; II/1, p. 89, p. 91-92.

[77] Bosworth, « al-Kabk. 1-5 ».

de l'ouvrage comme ethnonyme, à la différence de l'occurrence précédente de la « montagne d'al-Qaytaq », identifiée au Grand Caucase en général[78].

La partie introductive de l'*Awdah al-masālik* s'achève par un retour aux récapitulations de caractère mathématique[79]. Après une « Description générale de l'écoumène » (« *Sifat al-ma'mūr bi-ijmāl* ») viennent les trois sections (*fasl*) du « propos sur les climats factuel et usuel » (« *al-Kalām 'ala-l-iqlīm al-haqīqī wa-l-'urfī* »[80]) : sur les longitudes (**fi mabda' al-atwāl*), sur la détermination correcte de la superficie (*fī tahqīq amr al-misāha*), sur les degrés (**fī-l-darajāt*)[81]. Cette moitié de l'ouvrage se termine avec la « mention de la superficie des sept climats selon les deux méthodes » (« *Dhikr misāhat al-aqālīm al-sab'a 'alā-l-madhhabayn* »)[82].

Incarnant une volonté de populariser les renseignements des prestigieux maîtres du métier auprès de son audience et constituant, par conséquent, un travail plutôt de pédagogie que de recherche à motivation indépendante et novatrice, la partie centrale de l'ouvrage – un vocabulaire alphabétique dont chaque section est consacrée à une lettre arabe – ne présente que peu d'originalité dans son contenu[83]. C'est pourquoi il paraît préférable d'essayer tout simplement de repérer les endroits où le compilateur enrichit (modestement et médiocrement, il est vrai) la masse d'informations dont les géographes abbasides et leurs émules ayyubides et mamelouks abreuvent leurs lecteurs, en détails qu'il juge utiles, dignes d'être approfondis ou, du moins, curieux.

Tout d'abord, on y reprocherait aujourd'hui un manque d'organisation dans la présentation des informations, ce qui est tout à fait compréhensible chez un compilateur de l'époque, même assez avisé, qui s'efforçait de regrouper un ensemble de noms propres d'une impressionnante variété.

[78] Sibāhī Zādah, *Awdaḥ al-masālik*, p. 109 ; Sipâhî-zâde, *Awdah al-masālik*, p. 57-58 ; cf. *Géographie d'Aboulféda* I, p. 71-72 ; II/1, p. 93-94.

[79] Sibāhī Zādah, *Awdaḥ al-masālik*, p. 110-121 ; Sipâhî-zâde, *Awdah al-masālik*, p. 58-66.

[80] Le « factuel » étant une des sept grandes divisions zonales de l'espace habité et l'« usuel » désignant toute région d'étendue considérable incluant plusieurs contrées et centres urbains : Miquel, « Iklim ».

[81] Cf. *Géographie d'Aboulféda* I, p. 74-75 ; II/1, p. 96-98. Les titres précédés d'un astérisque ne sont présents que dans une des versions évoquées dans le présent article.

[82] Sibāhī Zādah, *Awdaḥ al-masālik*, p. 116-121 ; Sipâhî-zâde, *Awdah al-masālik*, p. 60-66 ; les fondements élémentaires de ces techniques de calcul : Carra de Vaux, *Les Penseurs*, vol. II, p. 1-101.

[83] Sibāhī Zādah, *Awdaḥ al-masālik*, p. 123-656 ; Sipâhî-zâde, *Awdah al-masālik*, p. 67-341.

On ne saurait, par exemple, critiquer Sipāhī-zāde d'avoir classé ensemble tous les toponymes commençant par le mot *jazīra* (île) sous la lettre *jīm*[84] sans tenir compte du sens signifié (île, presqu'île ou ville) dans chaque cas. Il en va de même pour les noms géographiques commençant par *hisn* (forteresse), *qasr* (château), ou *tūr* (massif montagneux) sous *hā'*, *qāf* et *tā'* respectivement[85]. D'autant plus que l'on y voit les ébauches d'un système de références croisées : ainsi, Kharpout – *Khartbirt* – renvoie à *Hisn Ziyād*, qui à son tour renvoie à *Khartbirt*. Mais il n'est pas rare que les doublons soient dus (à ce qu'il paraît) à une négligence, sinon à une volonté presque avouée de garder les formes adoptées par les classiques. C'est ainsi que l'on trouve deux articles sur Nakhitchevan avec des différences dans le contenu : *Nakhjuwān*, qui renvoie à une prononciation arménienne, et *Nashawā*, forme fortement arabisée, ce qui crée la nécessité de l'expliciter en donnant une troisième variante : « *wa-huwa* (et c'est) *Naqjuwān* »[86].

En outre, l'ouvrage pullule de confusions chronologiques et orthographiques qui semblent parfois absurdes, particulièrement si l'on tient compte de l'air du temps. On ne s'étonnera pas qu'il soit très souvent difficile, sinon impossible, de distinguer, à partir du contexte général, le texte de Sipāhī-zāde de celui d'al-Malik al-Mu'ayyad 'Imād al-Dīn Abū-l-Fidā' : l'article sur Acre (*'Akkā*) en est l'ample confirmation, puisque la première personne y indique certainement l'émir de Hama, qui se vante d'avoir pris part à la *ghazāt* qui a scellé le sort de cette dernière tête de pont franque au Levant[87]. On ne peut que rester perplexe, cependant, devant une description totalement anachronique de Saray sur la Volga, qui renverrait le lecteur (contemporain de la prise de Kazan et d'Astrakhan par les Moscovites et de la grande expédition contre cette dernière ville montée par ce même Sokollu Mehmed, « le conseiller très excellent » dont l'érudit de Brousse fait l'éloge dans l'une de ses dédicaces[88]) au temps d'al-Malik al-Mu'ayyad Abū-l-Fidā', en mentionnant cette ville comme « trône du roi tatar, maître des pays septentrionaux,

[84] *al-Jazīra*/Djézireh, *Jazīrat Ibn 'Umar* sur le haut cours du Tigre, *Jazīrat Banī Kāwān* dans le Golfe, ou *al-Jazīrat al-khadrā'*/Algésiras en Espagne.

[85] *Hisn al-Akrād*, *Hisn al-Tāq*, *Hisn Kayfā* ; *Qasr ibn Hubayra*, *Qasr Shīrīn*, *Qasr al-Lusūs*, *Qasr Yāna* ; *Tūr Zaytā*, *Tūr Sīnā*, *Tūr 'Abdīn*.

[86] Sibāhī Zādah, *Awdaḥ al-masālik*, p. 623, p. 625 ; Sipâhî-zâde, *Awdah al-masālik*, p. 324-325 ; cf. *Géographie d'Aboulféda* I, p. 387-388 ; II/2, p. 141-142.

[87] Sibāhī Zādah, *Awdaḥ al-masālik*, p. 472-473 ; Sipâhî-zâde, *Awdah al-masālik*, p. 243-244 ; cf. *Géographie d'Aboulféda* I, p. 242-243 ; II/2, p. 20.

[88] Cf., par exemple, İnalcık, « The Heyday », p. 335-336.

qui est dans notre temps Uzbek »[89], et cela sans le moindre commentaire, alors que Ghiyāth al-Dīn Muhammad Uzbek, le khan de la Horde d'or, qui avait imposé l'islam à ses sujets, était décédé en 1342[90]. Un exemple plus que surprenant est sans aucun doute la graphie *Nabzart* proposée pour Bizerte[91], alors que le port tunisien en question occupait une place stratégique centrale pour le commandement ottoman dans ces décennies décisives de la lutte pour la domination sur la Méditerranée contre les Habsbourg.

La plupart des articles exposent le matériel que l'on pourrait appeler « traditionnel » de la géographie arabophone. Quelques groupes se dessinent nettement. Ce sont, notamment, des éléments de la topographie sacrée de l'islam. Sans parler de La Mecque (avec ses synonymes *al-Bat'hā'* et *al-'Arūd*) ou de Médine, de la Pierre noire de la Kaaba (*al-Hajar al-aswad*) ou de la Grotte (*al-Ghār*) où le Prophète méditait pendant ses premières révélations, ou encore de Ghadīr Khumm (la mare près de laquelle, selon la légende alide, Muhammad a désigné 'Ali comme son successeur), il inclut (comme entrées séparées) d'autres noms de lieux, dont l'histoire n'est compréhensible que pour un lecteur attentif du Coran[92]. Outre ces associations purement arabiques, le fonds biblique du monothéisme (naturellement, dans une optique islamique) est présent : la notice sur Jérusalem (*Bayt al-Maqdis*) est extraordinairement volumineuse[93] et

[89] « *kursī malik al-Tatar, sāhib al-bilād al-shimāliyya, wa-huwa fī zamāninā Uzbak* ».

[90] Sibāhī Zādah, *Awdaḥ al-masālik*, p. 431-432 ; Sipâhî-zâde, *Awdah al-masālik*, p. 221 ; cf. *Géographie d'Aboulféda* I, p. 216 ; II/1, p. 322-323.

[91] Sibāhī Zādah, *Awdaḥ al-masālik*, p. 620-621 ; Sipâhî-zâde, *Awdah al-masālik*, p. 323-324 ; cf. *Géographie d'Aboulféda* I, p. 142 ; II/1, p. 196 ; dans ce cas Sipâhî-zâde est l'otage de son aveugle reproduction de son modèle, qui se permet une ambiguïté graphique (بنزرت \ نبزرت) « pardonnable » pour un Moyen-oriental mal à l'aise avec la toponymie du Maghreb.

[92] Sibāhī Zādah, *Awdaḥ al-masālik*, p. 289-290, p. 581-582, p. 601 ; Sipâhî-zâde, *Awdah al-masālik*, p. 149, p. 247, p. 311-312 ; cf. *Géographie d'Aboulféda* I, p. 80-81, p. 86 ; II/1, p. 107, p. 114. C'est ainsi que nous trouvons la mention d'*al-Hijr* avec trois sens différents : pays des Thamudéens, dans le Wādī-l-qurā (au nord de l'Arabie), évoqués par le Coran comme ayant provoqué le courroux divin par leur orgueil ; village près de la Mecque dont le nom sert de titre à une des sourates ; coin de la Kaaba, qui abrite le tombeau de Sara, mère (sic ! *umm*) d'Abraham : Sibāhī Zādah, *Awdaḥ al-masālik*, p. 287-289 ; Sipâhî-zâde, *Awdah al-masālik*, p. 148-149 ; cf. *Géographie d'Aboulféda* I, p. 88 ; II/1, p. 118. Cette attention aux éléments du paysage sacré distingue le compilateur ottoman de son modèle ayyubide qui évite d'entrer dans des détails bien connus des pieux lecteurs par une littérature « spéciale » (guides de pèlerinage, recueils des *fadā'il* – qualités dignes de louange, attribuées à telle ou telle cité etc.).

[93] L'ancienne capitale de la Judée est en outre mentionnée séparément sous sa dénomination hébraïsante d'« *Ūrishlayim* ».

« le désert des Enfants d'Israël » (*al-Tīh*) trouve également sa place dans le vocabulaire[94]. D'un intérêt tout particulier est l'analyse des différentes interprétations de la notion de « Terre sainte » (*al-Ard al-muqaddasa*), du Hedjaz au Sinaï et à la Palestine ; la plus large d'entre elles, donnée par al-'Ulaymī, est reproduite dans sa totalité[95].

Le groupe suivant (naturellement fort hétérogène) est formé par des toponymes légendaires ou conventionnels, parmi lesquels on peut nommer les îles Éternelles (*al-Jazā'ir al-khālidāt*), ou bien l'idole de Somnath (*Sanam Sumanāt*), dont le modèle originel, situé sur la péninsule indienne de Kathiawar, est entré dans le folklore savant musulman après sa dévastation par d'intrépides *ghāzī* ghaznévides au début du XIe siècle[96]. Dans cette catégorie se retrouve aussi « une île dans la mer Environnante du Nord qui se trouve à l'extrémité septentrionale de l'écoumène », dont la mention est dédoublée par Sipāhī-zāde sous les appellations de *Tūliya* et de *Nūlī*, dans lesquelles il est facile de deviner l'énigmatique *Thulé* des Anciens[97].

Plusieurs articles renvoient directement à l'histoire antique, reprenant des toponymes ou ethnonymes relevant d'époques beaucoup plus reculées que celle de 'Imād al-Dīn Abū-l-Fidā' Ismā'īl ou même des maîtres de l'école de Balkh, des toponymes ou ethnonymes totalement dépourvus d'utilité pratique : les exemples les plus clairs sont *Minf* (Memphis), *Junday Sābūr* (Gondeshāpūhr, grand centre académique des sciences exactes dans l'Iran sassanide, hérité par le Califat, mais éteint au Xe siècle), *al-Hayātila* (le peuple steppique des Hephtalites, rivaux redoutés de ces mêmes Sassanides, qui avaient déjà cessé d'exister au VIIIe siècle[98])[99]. Cela amène à penser que Sipāhī-zāde voulait donner à son ouvrage une

[94] Sibāhī Zādah, *Awdaḥ al-masālik*, p. 190, p. 233-236, p. 259 ; Sipâhî-zâde, *Awdah al-masālik*, p. 93, p. 120-122, p. 134 ; cf. *Géographie d'Aboulféda* I, p. 241 ; II/2, p. 19.

[95] Sibāhī Zādah, *Awdaḥ al-masālik*, p. 141-142 ; Sipâhî-zâde, *Awdah al-masālik*, p. 75 ; cf. *Géographie d'Aboulféda* I, p. 226-227 ; II/2, p. 3-4.

[96] Sibāhī Zādah, *Awdaḥ al-masālik*, p. 269, p. 440 ; Sipâhî-zâde, *Awdah al-masālik*, p. 140, p. 226 ; *Géographie d'Aboulféda* I, p. 187, p. 356-357 ; II/1, p. 263 ; II/2, p. 116-117. Cf. Bosworth, « Sūmanāt ».

[97] Sibāhī Zādah, *Awdaḥ al-masālik*, p. 257, p. 629 ; Sipâhî-zâde, *Awdah al-masālik*, p. 133, p. 327 ; cf. *Géographie d'Aboulféda* I, p. 188 ; II/1, p. 267.

[98] Il n'en est que plus intrigant que l'auteur ait cru nécessaire d'importer cet article avec une référence non pas à un travail purement géographique ou historique, mais au dictionnaire d'al-Jawharī.

[99] Sibāhī Zādah, *Awdaḥ al-masālik*, p. 278, p. 606-607, p. 649 ; Sipâhî-zâde, *Awdah al-masālik*, p. 144, p. 314-315, p. 337 ; cf. *Géographie d'Aboulféda* I, p. 116, p. 315 ; II/1, p. 159-160 ; II/2, p. 86.

face tournée vers le passé, ce qui est corroboré (en partie, au moins) par l'insertion du matériau grécoromain. Les noms de la mer Noire et de la mer d'Azov sont, encore une fois en suivant Abū-l-Fidā', cités dans leurs formes grecques, bien que brutalement corrompues, qui sont glosées avec des termes censés être plus transparents pour l'audience : *al-Bahr al-aswad* (avec une précision : « dans les livres anciens », *fi-l-kutub al-qadīma*) et *bahr al-Azaq*[100].

Certains de ces toponymes tirés de l'antiquité grecque donnent l'impression de servir de prétexte au compilateur pour étaler son érudition. Pour ne pas parler de la Macédoine qui est représentée par deux doublons (*Māqadhūniya* et *Maqdhūniya* avec plusieurs définitions, depuis « un des noms de l'Égypte en grec ancien » jusqu'à « une ville dépendant administrativement de Constantinople », ou « ville d'Alexandre »), prenons deux exemples de mention de villes pour rendre hommage à de grands sages qui les ont honorées par leur naissance (souvent fictive)[101]. L'obscure *Qallūdhiya* est, sans doute, célébrée pour être la patrie présumée de Ptolémée, « auteur de l'Almageste » (*Sāhib al-Mājistī*), un mythe peut-être généré par la confusion du *nomen* romain de l'astronome alexandrin Claude (« Claudius ») avec le nom de plusieurs villes grécoromaines de l'Asie mineure, *Claudie*/*Qallūdhiya*[102]. Plus compliqué encore est le cas d'un personnage clé de la médecine dite arabe : Galien (*Jālīnūs*)[103]. Né à Pergame (*Birghāmis*) – ce qui pousse l'ouléma polygraphe à emprunter quelques informations sur cette métropole au « Canon » de Ptolémée (à l'en croire) –, c'est son décès à Péluse (*al-Faramā*) qui donne à Sipāhī-zāde la chance de montrer l'étendue de ses horizons, en citant l'historiette apocryphe qu'il avait lue chez Ibn al-Qiftī : parti à la recherche des derniers survivants des apôtres de Jésus-Christ pour apprendre le secret des guérisons miraculeuses que celui-ci avait opérées de son vivant, Galien était mort en Sicile et non pas à Péluse, contrairement à ce que dit Ibn Hawqal[104].

[100] Sibāhī Zādah, *Awdaḥ al-masālik*, p. 574, p. 633 ; Sipâhî-zâde, *Awdah al-masālik*, p. 299, p. 329 ; cf. *Géographie d'Aboulféda* I, p. 31-32 ; II/1, p. 38.

[101] Sibāhī Zādah, *Awdaḥ al-masālik*, p. 573-574, p. 599-600 ; Sipâhî-zâde, *Awdah al-masālik*, p. 297-298, p. 311 ; cf. *Géographie d'Aboulféda* I, p. 212 ; II/1, p. 316.

[102] Sibāhī Zādah, *Awdaḥ al-masālik*, p. 528 ; Sipâhî-zâde, *Awdah al-masālik*, p. 275.

[103] Sibāhī Zādah, *Awdaḥ al-masālik*, p. 205, p. 492-493 ; Sipâhî-zâde, *Awdah al-masālik*, p. 106, p. 254-255 ; cf. *Géographie d'Aboulféda* I, p. 106 ; II/1, p. 146.

[104] Ibn al-Qiftī, *Ta'rīkh al-hukamā'*, p. 123 ; cf. Ibn Hawqal, *La configuration*, vol. I, p. 158.

Il serait instructif de se pencher sur la manière dont Sipāhī-zāde traite quelques toponymes omniprésents dans les livres de géographie de tradition arabe. Pour des éléments comme la péninsule Arabique (*Jazīrat al-ʻarab*) et la Grande Syrie (*al-Sha'm*) on constate une dépendance totale à l'égard des sources classiques. Mais l'attention est attirée (ne fût-ce que d'un point de vue purement formel) sur le fait que ce sont les notices sur ces deux régions très importantes dans la vision du monde de l'islam par les observateurs musulmans eux-mêmes qui sont fournies par des « mentions » séparées (*dhikr*) sur les distances (*masāfāt*)[105]. Il est significatif que la description d'*al-Rūm* soit à moitié tirée du *Marāsid al-ittilāʻ*, alors que l'autre moitié répète, de la même manière que dans le cas des *Rūs*, les lieux communs de la tradition géographique pré-ottomane[106]. Dans le cas de Rome (*Rūmiya*), on assiste à une répétition remaniée des renseignements recueillis plusieurs siècles auparavant par Abū-l-Qāsim ibn Khurdādhbih, al-Hasan al-Muhallabī et al-Idrīsī, avec pour conclusion inconsciemment ironique, la reprise d'une phrase d'al-Fayrūzābādī sur Ibn Khurdādhbih : « Et s'il a menti, que son mensonge reste avec lui-même[107]. »

Si l'explication des termes *Īrānshahr* et *Tūrān*, qui viennent d'une tradition différente, à savoir l'épopée royale persane, mais n'en sont pas moins pleins de symbolisme pour un Ottoman imbu de l'esprit de la poésie de Ferdowsi et Nizami, ne paraît pas particulièrement détaillée, elle suscite cependant l'intérêt, car ici Sipāhī-zāde se fonde sur l'autorité d'un autre ouléma ottoman, Ibn Kamāl (Kemalpaşa-zāde)[108]. Mais en

[105] Sibāhī Zādah, *Awdaḥ al-masālik*, p. 272-275, p. 413-416 ; Sipâhî-zâde, *Awdah al-masālik*, p. 140-142, p. 212-213 ; cf. *Géographie d'Aboulféda* I, p. 77-85, p. 225-237 ; II/1, p. 99-113 ; II/2, p. 1-16.

[106] Sibāhī Zādah, *Awdaḥ al-masālik*, p. 354-355 ; Sipâhî-zâde, *Awdah al-masālik*, p. 180-181 ; cf. *Géographie d'Aboulféda* I, p. 378-379 ; II/2, p. 133-134.

[107] « *fa-in yaku kādhiban, fa-ʻalayhi kadhibuhu* » : Sibāhī Zādah, *Awdaḥ al-masālik*, p. 355-357 ; Sipâhî-zâde, *Awdah al-masālik*, p. 181-183 ; cf. *Géographie d'Aboulféda* I, p. 211-212 ; II/1, p. 310-311. Sur l'image presque folklorique de la Ville éternelle dans l'imaginaire musulman : Miquel, *La géographie* II, chap. 7.

[108] « Iran est le pluriel d'Īr, et c'est un des enfants d'Afrīdūn. Plus tard cela se convertit en un nom propre pour le pays mentionné, du fait qu'ils y demeurent. En récapitulant, Afrīdūn divisa la terre entre ses enfants, en instaurant Salm sur les Romains et l'Occident [ou bien : sur le Rūm et le Maghreb] et Tūr sur les parties de l'Orient, ce qui est le pays des Turcs, des Chinois et des Indiens, alors qu'Īraj reçut Īrān-Shahr. Il produisit donc de Tūr le nom de Touran et d'Īraj le nom d'Iran, mais à la suite d'une assimilation phonétique » (« *Inna Īrān jamʻ Īr, wa-huwa walad Afrīdūn, thumma sāra ʻalaman li-l-bilād al-madhkūra li-kawnihim fīhā, wa-l-hāsil anna Afrīdūn qasama-l-ard bayna awlādihi, fa-wallā Salman al-Rūm wa-l-Maghrib, wa-Tūr – atrāf al-Mashriq, wa-huwa*

reproduisant le discours de son prédécesseur sur ces deux espaces quasi mythiques, l'auteur ajoute dans le dernier cas l'exposition de ses propres idées sur la géographie de l'Asie centrale[109].

La limite entre les catégories géographiques et topographiques chez Sipāhī-zāde semble floue, comme c'est d'ailleurs le cas pour une grande partie des savants arabophones qui lui servaient de modèles. Mais dans un texte qui se veut une encyclopédie de référence, cette indistinction apparemment volontaire frappe parfois plus fortement que dans de grands recueils de caractère plus narratif. C'est ainsi que l'on peut tomber sur le harem du palais califien à Bagdad (*al-Harīm*), sur l'Église de la Résurrection (*Qumāma*), sur les Pyramides (*al-Haramān*), qui sont décrites dans un fragment relativement volumineux, embelli – ce qui est rare dans ce dictionnaire concis – de citations poétiques. Et que dire du temple de Vénus (*Haykal al-Zuhara*) qui aurait marqué l'extrémité de la péninsule ibérique dans l'antiquité « païenne »[110] ? En revanche, les termes génériques sont peu fréquents : une rare exception est le terme *quhunduz* (persan : ancienne citadelle ; Sipāhī-zāde la définit comme « toute forteresse qui se trouve dans le centre d'une grande ville »), dont l'insertion parmi les noms propres s'explique vraisemblablement par l'usage des dictionnaires des surnoms généalogiques et topographiques qui incluent des *nisba* formées à partir de ce nom (al-Quhunduzī)[111].

Il est vrai que le réseau urbain de la Chine (*al-Sīn*) est assez amplement représenté : présents sont des centres comme Quanzhou (*Zaytūn*), Suzhou (*Sūkjū*), Yangzhou (*Yanjū*), sans parler de Pékin (*Khān Bāliq*) ; Hangzhou (*Khānjū*), la capitale impériale, est même décrite avec son site majeur : le lac de l'Ouest, Xihu (*Sīkhū*)[112]. Néanmoins, à y regarder de plus près, on voit facilement qu'ici aussi, loin d'être original, l'auteur a

bilād al-Turk wa-l-Sīn wa-l-Hind, wa-Īrāj – bi-Īrān-Shahr, fa-sammā Tūrān bi-sm Tūr, wa-Īrān – bi-sm Īrāj, lākin ba'da-l-tarkhīm ») : Sibāhī Zādah, *Awdaḥ al-masālik*, p. 182 ; Sipâhî-zâde, *Awdah al-masālik*, p. 94. « Touran est le pluriel de Tūr, et c'est l'enfant d'Afrīdūn, mais plus tard cela devint un nom propre pour la tribu qui en descendit » (« *Inna Tūrān jam' Tūr, wa-huwa walad Afrīdūn, thumma sāra 'alaman li-l-tā'ifa allatī min naslihi* ») : Sibāhī Zādah, *Awdaḥ al-masālik*, p. 255 ; Sipâhî-zâde, *Awdah al-masālik*, p. 132.

[109] « Plus tard cela se convertit en un nom propre pour ce pays, du fait qu'ils y habitent (ce que nous avons déjà mentionné sous *Īrān-Shahr*) » : Sibāhī Zādah, *Awdaḥ al-masālik*, p. 256 ; Sipâhî-zâde, *Awdah al-masālik*, p. 132.

[110] Sibāhī Zādah, *Awdaḥ al-masālik*, p. 292, p. 530, p. 644-646, p. 650 ; Sipâhî-zâde, *Awdah al-masālik*, p. 150-151, p. 277, p. 334-335, p. 338.

[111] Sibāhī Zādah, *Awdaḥ al-masālik*, p. 536 ; Sipâhî-zâde, *Awdah al-masālik*, p. 279.

[112] Sibāhī Zādah, *Awdaḥ al-masālik*, p. 443-445 ; Sipâhî-zâde, *Awdah al-masālik*, p. 228-229 ; cf. *Géographie d'Aboulféda* I, p. 363-365 ; II/2, p. 122-123.

recours à la nomenclature qui s'était déjà imposée dans la littérature historicogéographique à l'époque mongole, et même fait écho à la familiarité des ports de l'empire Song chez les marins arabes et persans, qui date des IXe-Xe siècles. L'autre témoignage de ce caractère figé de la connaissance qu'a de l'Asie orientale l'érudit ottoman est constitué par ses idées fantastiques sur la Corée (*Sīlī*) et le Cambodge (*Qamār*, imaginé comme une île, à la suite de la géographie arabe de l'ère abbaside), qu'il transmet sans le moindre commentaire[113]. La même tendance peut être observée dans son traitement de l'Insulinde, où il est capable d'erreurs d'orthographe majeures, notamment quand il place Sumatra sous la lettre *ra'* (*Rānij*), en raison d'une confusion sur la lettre initiale de son nom, même dans la graphie contestable de ses précurseurs arabes (*al-Zābaj*)[114].

Un autre aspect de son conservatisme méthodologique apparaît clairement dans les descriptions, complètement décalées par rapport à son époque, qu'il donne d'un autre ensemble de contrées exotiques : l'Europe orientale[115]. Pour n'en donner que les deux exemples les plus saillants, on relèvera sa vision absolument fantastique de « la Grande île des Slaves où il n'y a pas de terre cultivée » et de son chef-lieu (*qā'ida*) Birghādhmā, et sa description presque totalement reprise d'Abū-l-Fidā', mais cette fois-ci sans référence[116]. Il est non moins difficile de reconnaître la Pologne dans le mystérieux pays de *Mashqa*, si on ne note pas que dans un article « voisin » (*al-Saqāliba*), contenant une *dhikr* intitulée *Shay' min akhbār al-Saqlab* (quelques informations sur les Slaves), ce sont les récits de l'agent du calife de Cordoue, Ibrāhīm al-Isrā'īlī, informateur de l'Andalou al-Bakrī, qui servent d'autorité de première main, plongeant le lecteur dans les temps semi-mythiques de la royauté polonaise sous le prince Mieszko, qui donne son nom aux Polonais dans les sources arabes du Xe siècle[117]. Rien d'étonnant alors à ce que l'article sur *al-Rūs* reproduise presqu'aussi fidèlement les clichés de la géographie de la même époque, y compris l'évocation des coutumes belliqueuses des

113 Sibāhī Zādah, *Awdaḥ al-masālik*, p. 410, p. 530 ; Sipâhî-zâde, *Awdah al-masālik*, p. 210-211, p. 276 ; cf. *Géographie d'Aboulféda* I, p. 366-367 ; II/2, p. 124.

114 Sibāhī Zādah, *Awdaḥ al-masālik*, p. 345 ; Sipâhî-zâde, *Awdah al-masālik*, p. 176 ; cf. *Géographie d'Aboulféda* I, p. 374 ; II/2, p. 130-131.

115 Sibāhī Zādah, *Awdaḥ al-masālik*, p. 204-205 ; Sipâhî-zâde, *Awdah al-masālik*, p. 105-106 ; cf. *Géographie d'Aboulféda* I, p. 205-206 ; II/1, p. 295-296.

116 « *Jazīrat al-Saqlab al-kabīra allatī lā ma'mūra fīhā* » : Sibāhī Zādah, *Awdaḥ al-masālik*, p. 436-437 ; Sipâhî-zâde, *Awdah al-masālik*, p. 224 ; cf. *Géographie d'Aboulféda* I, p. 211-212 ; II/1, p. 314-316.

117 Kraçkovskij, « Арабская географическая литература », p. 592.

Rus', en se terminant par des renseignements sur le « troc aveugle » pratiqué par les Russes avec les peuples polaires[118].

Encore moins logique pour un auteur ottoman semble être la conservation du paysage géopolitique balkanique dans ses traits datant de la belle époque mamelouke. Comment interpréter autrement le récit sur l'empire (*mamlaka*) de Bāsilīsa (Épire), s'étendant le long de la Méditerranée (*'alā bahr al-Rūm*), de l'entrée de l'Adriatique (*min bilād fam khawr al-Banādiqa*) vers Constantinople (*ilā jihat Qustantīniyya*)[119]. Dans cette vision anachronique dénuée de la moindre volonté d'une quelconque mise à jour, les Bāsilisiyya dominent un autre pays (*bilād*) qui est *Iqlīrins* (l'Acarnanie), peuplé par des Grecs (*Yūnān*), situé lui aussi sur le littoral méditerranéen, à l'ouest de la contrée des *Malfajūt* (le Magne ?). Ces derniers sont, quant à eux, « une espèce de Romains » (« *jins min al-Rūm* ») dotés de leur propre langue (« *wa-lahum lisān mutafarridūn bihi* »), qui se révèlent, en fin de compte, être « ceux qui sont aujourd'hui appelés Arnaoutes (*al-musammawn al-yawm bi-Arnūd*)[120]. Sur la rive opposée de « la baie des Vénitiens » se trouvent nombre de petits États des Francs (*al-Firanj*), parmi lesquels, en dehors de Venise (*al-Bunduqiyya*) elle-même, le compilateur ottoman signale les Pouilles (*Būliya*/*Anbūya*) dont le roi (*malik*) « en notre temps s'appelle le Roicharles »[121] et la Toscane (*bilād al-Tusqān*) qui, n'ayant pas de monarque, est administrée par une sorte de sénat[122], ce qui donne un tableau correspondant aux XIII[e]-XIV[e] siècles : n'oublions pas que les éléments servant à bâtir les différents articles pouvaient être extraits de sources remontant à diverses étapes de l'histoire du Moyen Âge européen[123].

[118] Sibāhī Zādah, *Awdaḥ al-masālik*, p. 353-354 ; Sipâhî-zâde, *Awdah al-masālik*, p. 180-181 ; cf. *Géographie d'Aboulféda* I, p. 222 ; II/1, p. 320.

[119] L'auteur reproduit sans aucun commentaire la notice de l'émir syrien sur « la Bāsilīsa » (*al-Bāsilīsa*), « une femme qui gère ces pays-là en notre temps » (« *imra'a sāhibat hādhihi-l-bilād fī zamāninā* »), ce qui fait penser à une autre figure contemporaine d'Abū-l-Fidā : Anne I Cantacuzène, régente du despotat d'Épire en 1298-1318 : Sibāhī Zādah, *Awdaḥ al-masālik*, p. 191 ; Sipâhî-zâde, *Awdah al-masālik*, p. 98 ; cf. *Géographie d'Aboulféda* I, p. 198 ; II/1, p. 279.

[120] Sibāhī Zādah, *Awdaḥ al-masālik*, p. 168, p. 603 ; Sipâhî-zâde, *Awdah al-masālik*, p. 88, p. 312-313 ; cf. *Géographie d'Aboulféda* I, p. 199 ; II/1, p. 280.

[121] « *fi zamānina yuqālu lahu-l-Raydishār* ». Il s'agit peut-être de Charles II le Boiteux, de la maison d'Anjou, comte de Provence et roi titulaire de Jérusalem, mais aussi et surtout souverain de Naples et de la Sicile péninsulaire (1285-1309).

[122] « *laysa lahum malik bi-'aynihi yahkumu 'alayhim, wa-innamā lahum akābir yahkumūna baynahum* ».

[123] Sibāhī Zādah, *Awdaḥ al-masālik*, p. 227, p. 229-230, p. 249 ; Sipâhî-zâde, *Awdah al-masālik*, p. 117, p. 119, p. 129 ; cf. *Géographie d'Aboulféda* I, p. 198-200, p. 209-210 ; II/1, p. 278-279, p. 281, p. 309-310.

QUAND LE JIHAD MODIFIE LA MAPPEMONDE

Alors que le caractère manifeste de compilation de l'*Awdah al-masālik* peut décevoir même un critique attentif et voué à l'analyse méticuleuse du texte, il existe un certain nombre d'articles où Sipāhī-zāde parle « en Ottoman ». Ils sont intéressants non pas par la valeur extraordinaire de leur contenu, mais plutôt comme des repères signalant les points les plus sensibles dans la logique de ses sentiments et préoccupations personnelles (exprimés, naturellement, de façon indirecte et opaque), et plus encore dans la logique du prestige impérial, incarné dans le pouvoir qu'a l'« État *gāzī* » de modifier le carcan fixe de la géographie « héritée » des classiques et d'y apporter son empreinte dynastique et confessionnelle.

À commencer par le centre du rayonnement de cette puissance islamique qu'est désormais Constantinople (*[al-]Qustantīn[iy]a* – Sipāhī-zāde en varie les graphies de ligne en ligne). La structure des renseignements sur la capitale ottomane vaut la peine d'être analysée de manière à détecter l'apport individuel de l'auteur, les mises à jour appelées à corriger les inexactitudes qui lui semblent frappantes, mais aussi sa critique, aussi bien directe que voilée, de ses informateurs[124]. L'article commence, comme d'habitude, par l'établissement méticuleux des variantes orthographiques du nom du « chef-lieu (*qā'ida*) de Rūm », où *al-Qāmūs al-muhīt wa-l-qābūs al-wasīt al-jāmi' li-mā dhahaba min kalām al-'arab shamāmīt* lui sert de meilleure autorité (en même temps il communique au lecteur deux points essentiels : l'un eschatologique et l'autre linguistique[125]). Suivent les fragments tirés d'*al-Masālik wa-l-mamālik* d'al-Hasan ibn Ahmad al-Muhallabī et d'*al-Jughrāfiyā* de 'Alī ibn Sa'īd al-Maghribī[126]. Le premier évoque quelques sites remarquables de la métropole, y compris la colonne (*'amūd*) de Justinien (qu'il attribue à Constantin), tandis que le second ajoute des détails d'ordre topographique, en rappelant parallèlement le nom du fondateur de la cité, « le créateur de la religion chrétienne » (« *wādi' dīn al-nasrāniyya* »). Et ici

124 Sibāhī Zādah, *Awdaḥ al-masālik*, p. 514-519 ; Sipâhî-zâde, *Awdah al-masālik*, p. 266-270 ; cf. *Géographie d'Aboulféda* I, p. 212 ; II/1, p. 315-316.

125 « Ville royale des Romains dont la conquête pour le compte de l'islam est un des présages de l'Heure dernière ; en romain elle est nommée Byzance » (« *Dār mulk al-Rūm, wa-fathuhā min ashrāt al-Sā'a, wa-tusammā bi-l-rūmiyya Būzantiyā* »). Sur le fantasme constantinopolitain du Moyen Âge musulman : Miquel, *La géographie* II, chap. 8.

126 Sibāhī Zādah, *Awdaḥ al-masālik*, p. 514-515 ; Sipâhî-zâde, *Awdah al-masālik*, p. 267.

« le faible serviteur » (« *al-'abd al-da'īf* ») entre en jeu pour rebondir sur la remarque faite par al-Muhallabī que la ville est marquée par de nombreuses ruines (« *wa-bi-l-madīna kharāb kathīr* ») en soulignant que cette description est tout à fait obsolète et que sa génération ne connaît Constantinople que comme prospère, tout en déplorant la destruction du monument byzantin en question[127], ce qui l'amène à insérer la citation de Sirāj al-Dīn ibn al-Wardī sur l'inscription gnomique sur ce « minaret » (*manāra*) qui ne manquait d'impressionner fortement l'imagination des musulmans. Dans ce qui suit, Sipāhī-zāde corrige son parangon Abū-l-Fidā' qu'il accuse de s'être trop fié aux données schématiques d'*al-'Azīzī*, faute d'avoir vu la ville de ses propres yeux. Et le docte ottoman d'indiquer de façon exacte la configuration réelle de Constantinople et de ses quartiers et banlieues principales : Galata (« *qal'a 'āmila āhila* », « citadelle populeuse et prospère »), la Corne d'Or (*Khalīj*), Eyüp (« *qabr Abī Ayyūb al-Ansārī, sāhib rasūl Allāh* »), le village de Kâgıthane (« *qarya… Kāghadhkhāna* ») et, enfin, le bourg de Scutari (« *qasaba… Usküdār* ») : « le port de Constantinople sur le continent de l'est » (« *furdat al-Qustantīniya min al-barr al-sharqī* »), aussi « populeux et prospère » que Galata et possédant en outre des mosquées ordinaires et du vendredi (« *jawāmi' wa-masājid* »)[128].

Après cet exposé, l'auteur en vient à l'histoire de la fondation de la ville, commençant par les siècles préromains (son autorité, al-Bīrūnī, place l'évènement sous le règne de « Sennachérib le Jeune, un des rois de Babylone »), mais s'attardant naturellement sur les circonstances de sa transformation en cité impériale[129]. Ici son guide pendant une trentaine de lignes (un extrait imposant, à l'échelle du volume général de l'ouvrage) n'est nul autre que Barhebraeus le Syriaque avec son *Mukhtasar tārīkh al-duwal*, dont il reproduit fidèlement le texte, qui raconte toute la

[127] « Les descriptions et les informations que l'auteur cité mentionna sur Constantinople appartiennent à son temps, et quant à ce qu'il y a dans le nôtre, il n'existe plus de ruines ici ; au contraire, elle est toute aménagée, et la colonne dont il fit mention s'écroula avant notre temps, et nous ne la vîmes guère » (« *Al-awsāf wa-l-akhbār allatī dhakarahā-l-mu'allif li-Qustantīniya hiya-llatī fī zamānihi. Wa-ammā-lladhī fī zamānina, fa-laysa fīhā kharāb aslan, bal kulluhā ma'mūr, wa-l-'amūd alladhī dhakarahu kāna qad inhadama qabla zamāninā wa-lam narahu aslan* ») : Sibāhī Zādah, *Awdaḥ al-masālik*, p. 515-516 ; Sipâhî-zâde, *Awdah al-masālik*, p. 267.

[128] Sibāhī Zādah, *Awdaḥ al-masālik*, p. 516 ; Sipâhî-zâde, *Awdah al-masālik*, p. 267-268.

[129] Sibāhī Zādah, *Awdaḥ al-masālik*, p. 516-517 ; Sipâhî-zâde, *Awdah al-masālik*, p. 268-269.

séquence des bouleversements ayant secoué l'Empire romain dans la première moitié du IVe siècle (jusqu'à l'avènement de Julien l'Apostat). Passage concis, il est vrai, mais non pas au point d'omettre même le célèbre épisode du pont Milvius[130]. Cette longue citation précède la section finale de l'article, où Sipāhī-zāde contrebalance le passé byzantin par le présent ottoman, auquel reviennent des éloges et des vœux pieux, soulignant l'importance du réaménagement de la ville par les nouveaux souverains[131].

Il serait tout à fait naturel d'attendre d'un auteur une évocation plus ou moins personnelle de sa ville natale. C'est en effet le cas : du moins, on ne peut douter de l'originalité de l'article[132]. Brousse (*Burūsa*) est présentée comme « d'envergure moyenne entre la grandeur et la petitesse » (« *mutawassita bayna-l-sighar wa-l-kibar* »), encerclée de montagnes (dont le majestueux Uludağ), mais abondante en eau et par conséquent dotée d'une économie agricole prospère et bénéficiant de la proximité de bains naturels – tout ce qui garantit aux citadins une vie pleine de confort[133]. La troisième des résidences sultaniennes – Edirne – est

[130] Cf. Abū-l-Faraj, *Tarīkh mukhtasar*, p. 134-135, p. 137-138.

[131] « Constantinople et la citadelle située devant elle furent conquises par le sultan suprême et très généreux *khaqan*, à savoir le sultan paladin, père des conquêtes et des exploits guerriers, al-Sultan Muhammad Khan bin al-Sultan Murad Khan, de la maison d'Osman – que Dieu le plonge dans Sa miséricorde et Son contentement et qu'Il pérennise l'empire de ses enfants jusqu'à la terminaison des éternités et des temps – dans l'année 857 de l'hégire. Il transforma l'église mentionnée par l'auteur cité en mosquée du vendredi et construisit le palais impérial près de celle-ci, avec vue sur la mer, du côté est de la mosquée, et maintenant Constantinople sert de résidence officielle au sultanat ottoman – que Dieu le Très-Haut la protège sur la forte garantie de son gouverneur. Elle contient des monuments étonnants, dont on pourrait parler longuement » (« *Wa-qad fataha-l-Qustantīniya wa-l-qal'a allatī qibālatahā-l-sultān al-a'zam wa-l-khāqān al-akram, wa-huwa-l-sultān al-ghāzī, Abū-l-Futūh wa-l-Maghāzī, al-Sultān Muhammad Khān bin al-Sultān Murād Khān min āl 'Uthmān – taghammadahum Allāh bi-l-rahma wa-l-ridwān wa-khallada saltanat awlādihim ilā-nqirād al-duhūr wa-l-azmān – fī sanat sab' wa-khamsīn wa-thamānimi'a hijriyya, wa-ja'ala-l-kanīsa allatī dhakarahā-l-mu'allif jāmi'an, wa-banā dār al-saltana qarība min al-jāmi', mushrifa 'alā-l-bahr fī-l-jānib al-sharqī min al-jānib. Wa-Qustantīniya al-ān maqarr al-saltana al-'uthmāniyya – hamāhā-Llāh Ta'ālā fī hisn wālīhā – wa-bihā āthār 'ajība yatūlu-l-kalām bi-dhikrihā* ») : Sibāhī Zādah, *Awdaḥ al-masālik*, p. 518-519 ; Sipâhî-zâde, *Awdah al-masālik*, p. 269-270.

[132] Sibāhī Zādah, *Awdaḥ al-masālik*, p. 208-209 ; Sipâhî-zâde, *Awdah al-masālik*, p. 107.

[133] « Les montagnes l'entourent de tous côtés et la ville est située sur les piémonts de celles-ci, qui se trouvent vers le sud. La ville est aussi pénétrée du côté sud par deux grands fleuves, de façon que les eaux coulent dans des maisons, des bains publics et des marchés. Elle abonde en vergers, en arbres et en fruits – on les exporte aussi à Constantinople. Par rapport à Constantinople, elle se trouve au sud avec une légère inclinaison vers

traitée par l'auteur dans un article entièrement de son cru, où les deux modes possibles de vocalisation (*Adrana*/*Adirna*) sont soigneusement notés[134]. L'ancienne Andrinople, conquise sur les mécréants, apparaît comme une cité florissante grâce aux soins des padichahs, l'accent étant simultanément porté sur ses ressources en eau et sur ses alentours verdoyants[135].

De la même façon, on chercherait en vain une analogie quelconque avec la description de Rhodes faite d'après la notice d'Abū-l-Fidā', avec une caractéristique inadéquate de l'appartenance politique de l'île[136], suivie par une remarque correctrice de la part d'*al-ʻabd al-daʻīf* [137]. En

l'est, séparée de celle-ci par un parcours de plus d'une journée de vaisseau par mer ou à peu près une route de trois jours par terre. À l'extérieur de la ville il y a plusieurs sources chaudes sur lesquelles sont bâtis maints bains publics. Les habitants de Brousse se distinguent par le confort de leur mode de vie. Elle possède aussi une citadelle dominant les alentours, qui n'est ni grande, ni petite. Au sud de Brousse se trouve une montagne imposante qui s'appelle Keşişdağ [calque de l'arabe *Jabal al-Rāhib*, mont du moine] dont la cime est constamment couverte de neige et de gel, en hiver comme en été » (« *Wa-tuhītu bihā-l-jibāl min jamīʻ al-jawānib, wa-l-madīna fi adhyāl al-jibāl allatī fī jihat al-janūb. Wa-yadkhulu-l-madīna min jihat al-janūb nahrān ʻazīmān, wa-tajrī-l-miyāh fi-l-buyūt wa-l-hammāmāt wa-l-aswāq. Wa-hiya kathīrat al-basātīn wa-l-ashjār wa-l-fawākih, wa-tuhmalu minhā-l-fawākih ilā-l-Qustantīniyya. Wa-hiya ʻan al-Qustantīniyya fī-l-janūb bi-mayla yasīra ilā-l-sharq, wa-baynahā fī-l-bahr akthar min majrā wāhid, wa-fī-l-barr masīrat thalāthat ayyām taqrīban. Wa-khārij al-madīna ʻuyūn hārra kathīra, wa-ʻalā tilka-l-ʻuyūn hammāmāt kathīra. Wa-ahl Burūsa makhsūsūn bi-rafāhiyat al-ʻaysh. Wa-lahā qalʻa bi-aʻlā makān laysat bi-saghīra wa-lā kabīra, wa-fī jihat al-janūb ʻan Burūsa jabal shāmikh yusammā Jabal al-Rāhib, wa-lā yazālu-l-thalj wa-l-jamd ʻan ra'sihi sayfan wa-shitā'an* »).

134 Sibāhī Zādah, *Awdaḥ al-masālik*, p. 133 ; Sipâhî-zâde, *Awdah al-masālik*, p. 71.

135 « C'est une des plus grandes villes du Rūm, qui se trouve à distance de six jours, dans la direction nord-ouest de Constantinople. Elle fut enlevée aux chrétiens par le sultan Ghazi Murad Khan, fils d'Orkhan, en l'année 762 [1361]. C'est une des deux capitales de la maison d'Osman, alors que l'autre est aujourd'hui Constantinople. Il y a un grand nombre de mosquées du vendredi, d'édifices et de beaux bâtiments qui furent construits par les sultans ottomans et leurs émirs. Elle est traversée par trois grands fleuves, dont l'un porte le nom de Toundja, l'autre celui de Maritza et le dernier celui d'Arda, et entre ces fleuves se trouvent des vergers non dépourvus d'un certain charme » (« *Min aʻāzim bilād al-Rūm, wa-hiya min Qustantīniyya ilā jihat al-gharb wa-l-shamāl ʻalā masāfat sittat ayyām. Iftatahahā min al-nasārā-l-sultān Ghāzī Murād ibn Ūrkhān sanat ithnatayn wa-sittīn wa-sabʻimi'a. Wa-hiya ihdā dāray al-saltana li-āl ʻUthmān, wa-l-ukhrā – Qustantīniyya al-yawm, wa-fīhā min al-jawāmiʻ wa-l-ʻamā'ir wa-l-abniya al-hasana allatī ahdathahā-l-salātīn al-ʻuthmāniyya wa-umarā'uhum shay' kathīr. Wa-ʻindahā thalāthat anhār ʻizām, ahaduhā yudʻā Tunjā, wa-l-ākhar Marīj, wa-l-thālith – Ardā, wa-bayna hādhihi-l-anhār basātīn lahā nuzha* »).

136 Sibāhī Zādah, *Awdaḥ al-masālik*, p. 352 ; Sipâhî-zâde, *Awdah al-masālik*, p. 180 ; cf. *Géographie d'Aboulféda* I, p. 195 ; II/1, p. 276-277.

137 « L'île de Rhodes dans son intégrité appartient donc en notre temps au maître d'Istanbul, qui est le conquérant de cette île [*sic* !]. C'est le sultan suprême et très généreux

parlant de Chypre, comme dans le cas de Rhodes, Sipāhī-zāde donne liberté à sa fierté ottomane[138]. Après un court récit légendaire censé justifier la présence musulmane sur l'île par les souvenirs glorieux des exploits maritimes réalisés sous le commandement de Mu'āwiya, en guise de conclusion, l'auteur donne la date exacte (samedi, 15 *rabī' al-ākhir* 978 AH / 16 sept. 1570) de la conquête (*fath*) de cette précieuse possession vénitienne par « une grande armée » (*jaysh 'azīm*) envoyée par « le sultan suprême et très généreux *khāqān*, al-Sultan Salim Khan bin al-Sultan Süleyman Khan » (Sélim II). Dans le cas de Trabzon on assiste à un procédé similaire, quand une note marginale met à jour l'information principalement reprise d'Ibn Sa'īd [139]. En ce qui concerne les caractéristiques géographiques de la Morée[140], les apports de Sipāhī-zāde semblent inextricablement incrustés dans les renseignements d'Abū-l-Fidā' pour former un tout organique du point de vue narratif, mais créant un cocktail d'éléments difficiles à séparer[141]. Nicée (İznik),

khaqan, détenteur de la vie des nations, ombre de Dieu le Très-Haut dans le monde, le sultan Süleyman Khan, fils du sultan Selim Khan [*sic* !], un des sultans de la maison d'Osman – que Dieu le Très-Haut soutienne le drapeau de son califat dans son ascension vers le haut et qu'il attache les cordes des tentes de son État aux chevilles de l'immortalité » (« *Wa-jazīrat Rūdus bi-kulliyyatihā fī zamāninā li-sāhib Istanbūl alladhī fātih tilka-l-jazīra. Wa-huwa-l-sultān al-a'zam wa-l-khāqān al-akram, mālik riqāb al-umam, zill Allāh Ta'ālā fi-l-'ālam, al-Sultān Sulaymān Khān bin al-Sultān Salīm Khān min salātīn āl 'Uthmān – ayyada-Llāhu Ta'ālā liwā' khilāfatihi ma'qūdan bi-l-su'ūd wa-rabata atnāb khiyām dawlatihi bi-awtād al-khulūd* ») : Sibāhī Zādah, *Awdaḥ al-masālik*, p. 352 ; Sipâhî-zâde, *Awdah al-masālik*, p. 180.

[138] Sibāhī Zādah, *Awdaḥ al-masālik*, p. 506-507 ; Sipâhî-zâde, *Awdah al-masālik*, p. 262-263 ; cf. *Géographie d'Aboulféda* I, p. 196 ; II/1, p. 277.

[139] « Trabzon était aux mains des chrétiens, l'étendard de l'islam n'y ayant pas pénétré avant sa conquête par le sultan Muhammad Khān, fils de Murad Khān, conquérant de Constantinople, en l'année 865 [1461] : il convertit ses églises en mosquées et elle appartient aujourd'hui aux pays de l'islam » (« *Wa-kānat Tarābzūn bi-yad al-nasārā, lam tadkhul fīhā rāyat al-islām ilā an iftatahahā-l-sultān Muhammad bin Murād Khān, fātih Qustantīniyya, fī sanat khams wa-sittīn wa-arba'imi'a, wa-ja'ala kanā'isahā masājid, wa-hiya-l-yawm min buldān al-islām* ») : Sibāhī Zādah, *Awdaḥ al-masālik*, p. 452-453 ; Sipâhî-zâde, *Awdah al-masālik*, p. 233. Cf. *Géographie d'Aboulféda* I, p. 33 ; II/1, p. 40.

[140] « *al-Marā* » ; l'auteur souligne, que malgré son choix de cette forme exotique pour norme, cette péninsule est plus connue (*mashhūra*) comme *Mūra*.

[141] « C'est un royaume qui commence à partir de l'entrée au golfe de Constantinople sur les rivages de la mer des Romains. La Morée est aujourd'hui totalement islamique, la plupart de son territoire ayant été conquise sous le sultan Muhammad, fils de Murad Khan, et le reste sous son fils, le sultan Bāyazīd Khān. Elle s'étend vers l'ouest et comprend un secteur de la côte de la mer des Romains et des contrées montagneuses, qui s'avancent dans la mer. Ce royaume est partagé entre le maître de Constantinople et une espèce de Francs qui s'appellent Catalans [suit la précision de la translitération correcte de ce nom],

décrite dans un petit article reproduisant presque textuellement les données d'Abū-l-Fidā', ne donne lieu, quant à son statut au moment de la réduction, qu'à une remarque en passant[142].

CONCLUSION

L'œuvre de Sipāhī-zāde présente, dans sa brillante médiocrité, bien des traits intéressants, surtout dans sa partie historicogéographique. Étant le fruit d'une compilation et d'une reformulation des *topoi* consacrés par l'usage, la rédaction d'un dictionnaire de noms de lieu, puis sa réécriture conséquente sous la forme d'un abrégé en langue vernaculaire apparaissent comme un procédé classique. La logique intellectuelle de cette démarche ne va pas de soi et saisir l'économie de la production demande un effort d'interprétation.

Le choix des sujets des articles, tout traditionnel qu'il soit, pousse nécessairement à faire des hypothèses plutôt aléatoires sur la motivation du compilateur et sur ses attentes concernant la réaction présumée de l'audience de son œuvre. On pouvait s'attendre à voir prédominer des toponymes obsolètes de manière à faciliter la lecture d'ouvrages constituant la « bibliothèque idéale » des lettres arabes – ce qui est en effet le cas. La problématique iranienne se fait sentir également, sous l'influence évidente des classiques de l'école de Balkh qui accordaient une attention marquée à la conceptualisation spatiale du monde post-sassanide, ce qui n'est que très compréhensible, vu les origines de son fondateur, mais aussi

de façon à ce que la moitié, qui longe la mer, appartienne au maître de Constantinople et l'autre moitié aux Catalans mentionnés qui sont aujourd'hui nommés Arnaoutes [*sic* !]. Ce royaume avoisine du côté de l'ouest le pays des *Malfajūt*, qui sont une espèce de Romains et se distinguent par une langue à eux » (« *Wa-hiya mamlaka tabtadi'u min fam al-Khalīj al-qustantīnī 'alā sāhil Bahr al-Rūm. Wa-Mūra al-yawm jamī'ahā islāmiyya, futiha aktharuhā fī zamān al-sultān Muhammad bin Murād Khān, wa-ba'duhā fi zamān ibnihi-l-sultān Bāyazīd Khān. Wa-tamtaddu maghriban wa-tashtamilu 'alā qit'a min sāhil Bahr al-Rūm wa-'alā bilād wa-jibāl khārija 'an al-bahr. Wa-hādhihi-l-mamlaka munāsifa bayna sāhib Qustantīniya wa-bayna jins min al-firanj yuqālu lahum al-Qaytalān* […], *fa-l-nisf alladhī yalī-l-bahr li-sāhib Qustantīniya, wa-l-nisf al-ākhar – li-l-Qaytalān al-madhkūrin, wa-hum al-musammawn al-yawm bi-Arnūd, wa-tujāwiru hādhihi-l-mamlaka min gharbiyyihā bilād al-Malfajūt, wa-hum jins min al-Rūm, wa-lahum lisān mutafarridūn bihi* ») : Sibāhī Zādah, *Awdaḥ al-masālik*, p. 582 ; Sipâhî-zâde, *Awdah al-masālik*, p. 301-302. Cf. *Géographie d'Aboulféda* I, p. 193 ; II/1, p. 275.

[142] « … elle est connue maintenant comme İznik » (« *wa-hiya mashhūra al-ān bi-Iznīq* ») : Sibāhī Zādah, *Awdaḥ al-masālik*, p. 633 ; Sipâhî-zâde, *Awdah al-masālik*, p. 329 [la dernière remarque en est absente].

la position centrale de l'*Īrānshahr* dans la vision chorographique de la majorité des intellectuels arabophones de l'époque abbaside. Chez Sipāhī-zāde, cependant, il ne peut s'agir que d'un réflexe, d'autant plus secondaire qu'il peut être dû au fait qu'il suit aveuglement sa source principale : le *Taqwīm al-buldān*. Il en va de même du foisonnement des noms de lieux maghrébins (ici la source semble sans le moindre doute être al-Idrīsī).

Les « matières » ottomanes n'apparaissent que dans six ou sept passages, qui sont le plus souvent introduits comme des mises à jour. Mais ici elles s'imposent de manière d'autant plus éloquente qu'elles trahissent la lente gestation d'une volonté (si l'on en juge d'après leur volume relatif) d'importer les points d'ancrage de la nouvelle réalité (« d'après 1453 ») dans la fabrique d'un recueil « classicisant » (pour ne pas dire « antiquisant ») de données encyclopédiques figées dans leur variété même. Ces « injections » serviraient à faire valoir les interventions de l'auteur loyal à « l'État éternel » (« *Devlet-i ebed-müddet* ») dans le but de glorifier ses triomphes qui s'étaient déroulés dans les *loci* cruciaux pour le prestige des armes de l'islam (Constantinople sous Mehmed II, Rhodes sous Soliman Ier, Chypre sous Sélim II). Néanmoins, ce paradigme explicatif n'est efficace que dans une certaine mesure. L'émergence de certains noms de lieux, insérés par Sipāhī-zāde dans la grille lexicographique reprise du *Taqwīm* et du *Marāsid*, défie encore la compréhension.

Pour récapituler, nous nous croyons en mesure de constater que la *jughrāfiyā* postmongole assume dans le cas de l'encyclopédie de Sipāhī-zāde son rôle de science presque « canonique » dont les données peuvent être maniées et remaniées par les savants « de cabinet », selon des schémas préétablis qui l'inscrivent dans le curriculum du savoir « normatif ». On pourrait, certes, reprendre à son compte le verdict prononcé par un des meilleurs connaisseurs de la littérature nautique turque : « *there is hardly anything exciting about this latter work*[143]. » Pourtant, l'*Awdah al-masālik*, comme sa version « allégée » turque, le *Muhtasar* (ou *Esāmī-i buldān*), ont vite occupé, dans la bibliothèque des travaux géographiques ottomans, une place qui est loin d'être négligeable, et cela même si l'on prend en considération l'immense popularité des chefs-d'œuvre produits par des représentants des générations postérieures d'intellectuels, tels que

[143] Hagen, « Kâtib Çelebi », p. 526.

Manāzir al-ʿawālim (les panoramas des univers) de Mehmed Aşık et surtout *Cihānnümā* (la description du monde) de Kâtib Çelebi[144].

Une indication indirecte, mais évocatrice, en est fournie par le titre d'un texte fondamental dû à un personnage clé du monde arabo-ottoman de l'époque des Tanzimat, Kheireddine Pacha Ettounsi (en turc Tunuslu Hayreddin Paşa, 1819-1890), qui ne modifie que dans un petit détail le nom donné à son traité par le polygraphe roumi : « La plus sûre direction pour connaître l'état des nations » (l'original arabe est beaucoup plus explicite que cette version autorisée du titre : *Aqwam* [cf. *Taqwīm*] *al-masālik fī maʿrifat ahwāl al-mamālik*)[145]. Mais ce n'est que dans la formulation de la désignation de son encyclopédie du monde moderne que le fameux vizir tunisien imite l'érudit de Brousse, son aîné de trois cents ans[146]. Le paysage intellectuel de la fin du Xe siècle de l'hégire sera irrévocablement modifié par les mutations progressives que subit le langage des sciences de la terre dans les « Domaines bien gardés » durant les XVIIe et XVIIIe siècles.

144 Kraçkovskij, « Арабская географическая литература », p. 618.
145 Khérédine, *Réformes*.
146 Van Krieken, *Khayr al-Dîn*.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Abū-l-Faraj, *Tarīkh mukhtasar* : Ghirīghūriyūs Abū-l-Faraj, Tarīkh mukhtasar li-l-duwal, waqafa ʻalā tabʻihi-l-ab Antūn Sālihānī…, Beyrouth, al-Matbaʻa al-kāthūlikiyya li-l-ābā' al-yasūʻiyyīn, 1890.

Afyoncu (Erhan), « Sokullu Mehmed Paşa », in *DİA*, vol. 37, p. 354-357.

Ahmad (Sayyid Maqbul), « Djughrafiya. I-V », in *EI*^{2}, vol. 2, p. 576-586.

Ahmad (Sayyid Maqbul), « Coğrafya. A-D », in *DİA*, vol. 8, p. 50-61.

Ak (Mahmut), « Coğrafya : E) Osmanlılar Dönemi », in *DİA*, vol. 8, p. 62-66.

Al-Baghdādī, *Hadiyyat al-ʻārifin* : Ismāʻīl Bāshā Al-Baghdādī, *Hadiyyat al-ʻārifin : asmā' al-mu'allifīn wa-āthār al-musannifīn*, 2 vol., Istanbul, Matbaʻat wikālat al-maʻārif, 1951-1955.

Al-Ziriklī, *al-Aʻlām* : Khayr al-Dīn al-Ziriklī, *al-Aʻlām : Qāmūs tarājim li-ashhar al-rijāl wa-l-nisā' min al-ʻarab wa-l-mustaʻribīn wa-l-mustashriqīn*, 8 vol., Beyrouth, Dār al-ʻilm li-l-malāyīn, 2002.

Anastasopoulos (Antonis), « Imperial Geography and War : The Ottoman Case », *in* Sahar Bazzaz, Yota Batsaki, Dimiter Angelov dir., *Imperial Geographies in Byzantine and Ottoman Space*, Washington DC, Center for Hellenic Studies, 2013, p. 111-132.

ʻAtā'ī, *Zeyl-i Şekaik* : Nevʻī-zāde Atāullah ʻAtā'ī, *Hadā'iq al-haqā'iq fi takmilat «al-Shaqā'iq»*, Istanbul, Matbaa-i Âmire, 1269 (1851-1852).

Bacqué-Grammont (Jean-Louis), « L'apogée de l'Empire ottoman : les événements (1512-1606) », *in* Robert Mantran dir., *Histoire de l'Empire ottoman*, Paris, Fayard, 1989, p. 139-158.

Baltacı (Cahit), « Hadâiku'ş-şakāik ve Hadâiku'l-hakāik'te Bulunmayan Ulemâ Hakkında Notlar », *İslam Medeniyeti Mecmuası* IV/2 (1979), p. 54-65.

Bosworth (Clifford E.), « al-Kabk. 1-5 », in *EI*^{2}, vol. 4, p. 341-350.

Bosworth (Clifford E.), « Sūmanāt », in *EI*^{2}, vol. 9, p. 868-869.

Brockelmann (Carl), *Geschichte der arabischen Litteratur*, vol. 1-2, Weimar, E. Felber, 1898-1902 (1re éd.) ; vol. 1-3, Leyde, E.J. Brill, 1937-1942 (2e éd.).

Bursalı, *Osmanlı Müellifleri* : Bursalı Mehmed Tâhir Efendi, *Osmanlı Müellifleri: Osmanlıların Zuhurundan Zamanımıza kadar Gelen ve Mesleklerinde Eser Yazan Türk Meşayih, Ulemâ, Şuarâ ve Üdebâ, Müverrihîn, Etıbba, Riyaziyyun ve Coğrafiyyunnun Muhtasar Tercüme-yi Halleriyle Eserlerine dair Malûmat-ı Kâfiyeyi Havidir*, 3 vol., Istanbul, Matbaa-i Âmire, 1915.

Carra de Vaux (Bernard), *Les penseurs de l'islam*, 5 vol., Paris, Geuthner, 1921-1926.

Casale (Giancarlo), *The Ottoman Age of Exploration*, New York, Oxford University Press, 2010.

Çiçek Akçil (Nesrin), « Üç Şerefeli Cami ve Külliyesi », in *DİA*, vol. 42, p. 277-280.

DİA : *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 45 vol., Istanbul, Türkiye Dianet Vakfı, 1988-2013.

EI^2 : *The Encyclopaedia of Islam*, 11 vol., Leyde, E.J. Brill, 1980-2005.

Eyice (Semavi), « Aya Sofya Medresesi », in *DİA*, vol. 4, p. 214-215.

Géographie d'Aboulféda -I- Introduction générale à la géographie des Orientaux, trad. Joseph Toussaint Reinaud, Paris, Imprimerie royale, 1840 ; *-II/1- Première partie, Première moitié de la traduction*, trad. Joseph Toussaint Renaud, 1848 ; *-II/2- 2e partie, Fin de la traduction ... et index général*, trad. Stanislas Guyard, 1883.

Géographie d'Edrisi, trad. P. Amédée Jaubert, 2 vol., Paris, Imprimerie royale (coll. *Recueil de voyages et de mémoires, publié par la Société de géographie* 5-6), 1836-1840.

Hagen (Gottfried), « Kâtib Çelebi and Sipâhîzâde », *in* Mustafa Kaçar, Zeynep Durukal dir., *Essays in Honour of Ekmeleddin İhsanoğlu -I- Societies, Cultures, Sciences: A Collection of Articles*, Istanbul, IRCICA (coll. *Studies and Sources on the History of Islamic Civilisation Series* 19), 2006, p. 525-542.

Hagen (Gottfried), « Kâtip Çelebi's Maps and the Visualisation of Space in Ottoman Culture », *Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies* XL (2012), p. 283-293 [URL : www.isam.org.tr/documents/_dosyalar/_pdfler/osmanli_arastirmalari_dergisi/osmanlı_sy40/2012_40_HAGENG.pdf, dernier accès : 14 avr. 2015].

Hagen (Gottfried), « Ottoman Understandings of the World in the Seventeenth Century », *in* Robert Dankoff, *An Ottoman Mentality: The World of Evliya Çelebi*, Leyde, E.J. Brill, 2004, p. 215-256.

Ḥājjī Khalīfa, *Kashf al-zunūn 'an asāmī-l-kutub wa-l-funūn*, éd. corrigée par Muhammad Sharaf al-Dīn Yaltiqaya, Rifat Bilge Kilisli, 2 vol., Beyrouth, Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, s. d.

Harley (John Brian), Woodward (David) dir., *The History of Cartography -II/1- Cartography in the Traditional Islamic and South Asian Societies*, Chicago, The University of Chicago Press, 1992.

Ibn 'Abd al-Haqq (Safī al-Dīn), *Marāsid al-ittilā' 'alā asmā' al-amkina wa-l-biqā' […] wa-huwa mukhtasar «Mu'jam al-buldān» li-Yāqūt*, éd. vérif. et comm. 'Alī Muhammad al-Bijāwī, 4 vol., Beyrouth, Dār al-Jīl, 1992.

Ibn al-Qiftī, *Ta'rīkh al-hukamā'* : Jamāl al-Dīn Ibn al-Qifti, *Ta'riẖ al-hukamā'*, éd. Julius Lippert, Leipzig, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1903.

Ibn al-Wardī, *Kharīdat al-'ajā'ib* : Sirāj al-Dīn Ibn al-Wardī, *Kharīdat al-'ajā'ib wa-farīdat al-gharā'ib, al-jāmi' li-mā huwa li-tarf al-dahr hawar, wa-li-jīd al-zamān 'iqd durar*, Le Caire, Matba'at Mustafā-l-Bābī al-Halabī wa-awlādihi, 1341 (1922).

Ibn Hawqal, *La configuration de la terre (Kitab surat al-Ard)*, 2 vol., trad. Johannes Hendrik Kramers, Gaston Wiet, Paris, Maisonneuve et Larose, 2001 (reprod. de la 1re éd. : Beyrouth, Commission internationale pour la traduction des chefs-d'œuvre [coll. *Unesco d'œuvres représentatives, série arabe*], 1964).

[Ibn Waṣīf Šāh], *L'abrégé* : [Ibrāhīm ibn Waṣīf Šāh], *L'Abrégé des « merveilles »*, trad. Bernard Carra de Vaux, Paris, Sindbad (coll. *Bibliothèque arabe, les Classiques* 7), 1984.

İhsanoğlu (Ekmeleddin) dir., *Osmanlı Coğrafya Literatürü Tarihi*, 2 vol., Istanbul, IRCICA (coll. *Osmanlı Bilim Tarihi Literatürü Serisi* 3), 2000.

İhsanoğlu (Ekmeleddin) dir., *Osmanlı Tabii ve Tatbiki Bilimler Literatürü Tarihi*, 2 vol., Istanbul, IRCICA (coll. *İlim Tarihi Kaynaklar ve Araştırmalar Serisi* 13 ; *Osmanlı Bilim Tarihi Literatürü Serisi* 6), 2006.

Imber (Colin), « The Ottoman Empire (Tenth/Sixteenth Century) », *in* Maribel Fierro dir., *The New Cambridge History of Islam -II- The Western Islamic World: Eleventh to Eighteenth Centuries*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 332-365.

İnalcık (Halil), « The Heyday and Decline of the Ottoman Empire », *in* Peter M. Holt, Ann K.S. Lambton, Bernard Lewis dir., *The Cambridge History of Islam -1/A- The Central Islamic Lands from Pre-Islamic Times to the First World War*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977, p. 324-353.

İpşirli (Mehmet), « Koca Sinan Paşa », in *DİA*, vol. 26, p. 137-139.

Jacut's Moschtarik : das ist, Lexicon geographischer Homonyme, éd. Ferdinand Würstenfeld, Göttingen, Druck und Verlag der Dieterichschen Buchhandlung, 1846.

Kahhāla, *Mu'jam al-mu'allifīn* : 'Umar Ridā Kahhāla, *Mu'jam al-mu'allifīn: Tarājim musannifī-l-kutub al-'arabiyya*, 4 vol., Beyrouth, Mu'assasat al-Risāla, 1993.

Karabulut (Ali Rıza) dir., *İstanbul ve Anadolu Kütüphanelerinde Mevcut El Yazması Eserler Ansiklopedisi*, 3 vol., Kayseri, Akebe Kitabevi, 2005.

Karamustafa (Ahmet), « Introduction to Ottoman Cartography », *in* Harley, Woodward dir., *The History*, p. 206-208.

Karamustafa (Ahmet), « Military, Administrative, and Scholarly Maps and Plans », *in* Harley, Woodward dir., *The History*, p. 209-227.

Kaya (Mahmut), « Sipâhîzâde Mehmed », in *DİA*, vol. 37, p. 258-259.

Khérédine, *Réformes nécessaires aux États musulmans*, Paris, Dupont, 1868 [URL : lf-oll.s3.amazonaws.com/titles/942/0509_Bk.pdf, dernier accès : 14 avr. 2015].

Kraçkovskij (Ignatij), « Арабская географическая литература », *in id.*, *Избранные сочинения*, vol. 4, Moscou-Leningrad, Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR, 1957, p. 547-656.

Lexicon bibliographicum et encyclopaedicum a Mustafa ben Abdallah, Katib Jelebi dicto et nomine Haji Khalfa celebrato compositum, ed. G. Fluegel, 8 vol., Leipzig, Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland, 1835-1858.

Miquel (André), « Iklim », in *EI*², vol. 3, p. 1076-1078.

Miquel (André), *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11ᵉ siècle -I- Géographie et géographie humaine dans la littérature arabe des origines à 1050*, Paris – La Haye, Mouton – École pratique des hautes études, vol. I (coll. *Civilisations et sociétés* 7), 1973 ; *-II- Géographie arabe et représentation du monde : la terre et l'étranger* (coll. *Civilisations et sociétés* 37), 1975 ; *-III- Le milieu naturel* (coll. *Civilisations et sociétés* 68), 1980.

Sezgin (Fuat), *Geschichte des arabischen Schrifttums*, 15 vol., Leyde-Francfort, E.J. Brill – Johann Wolfgang Goethe-Universität, 1967-2010.

Shaw (Stanford J.), *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey -I- Empire of the Ghazis: The Rise and Decline of the Ottoman Empire, 1280-1808*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976.

Sibāhī Zādah, *Awdaḥ al-masālik* : Muḥammad ibn ʻAlī al-Burūsawī, al-shahīr bi-Ibn Sibāhī Zādah, *Awdaḥ al-masālik ilá marʻifat al-buldān wa-al-mamālik*, ed. al-Mahdī ʻĪd al-Rawāḍīyah, Beyrouth, Dār al-Gharb al-Islāmī, 2006.

Sipâhî-zâde, *Awdah al-masālik* : Muhammad Sipâhî-zâde, *Awdah al-masālik ilā maʻrifat al-buldān wa-l-mamālik*, University of Michigan, Hatcher Graduate Library, Special Collections, Ms. ISL 215.

Süreyya, *Sicill-i Osmani* : Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmani, Yahut Tezkire-i Meşahir-i Osmaniye*, 5 vol., Istanbul, 1890-1893.

Taeschner (Franz), « Die geographische Literatur der Osmanen », *Zeitschrift des Deutsche Morgenlandische Gesellschaft* LXXVII (1923), p. 31-80.

Taeschner (Franz), « Djughrafiya. VI », in *EI*², vol. 2, p. 587-590.

Unan (Fahri), « Sahn-ı Semân », in *DİA*, vol. 35, p. 532-534.

Van Krieken (Gerardus Samuel), *Khayr al-Dîn et la Tunisie (1850-1881)*, Leyde, E.J. Brill, 1976.

Veinstein (Gilles), « L'Empire dans sa grandeur », *in* Robert Mantran dir., *Histoire de l'Empire ottoman*, Paris, Fayard, 1989, p. 159-226.

Veinstein (Gilles), « Sokollu Mehmed Pasha », in *EI*², vol. 9, p. 706-711.

Yāqūt, *Muʻjam al-buldān*, 5 vol., Beyrouth, Dār Sādir, 1977.

Timur K. Koraev, *Un géographe arabe stambouliote : à la recherche du contexte intellectuel de l'*awdah al-masālik ilā ma'rifat al-buldān wa-l-mamālik *de Sipāhī-zāde*

Mevlānā Mehmed ibn 'Ali Sipāhī-zāde Efendi (Ibn Sibāhī al-Burūsawī, m. 1589) est entré dans l'histoire des lettres arabo-ottomanes comme l'auteur du premier dictionnaire géographique écrit sous l'Empire : *Awdah al-masālik ilā ma'rifat al-buldān wa-l-mamālik* (la plus claire des routes vers la connaissance des pays et des royaumes). Selon la vision dominante parmi les spécialistes, cet ouvrage présente un exemple typique de création médiévale tardive, éminemment secondaire (peut-être une réédition du *Taqwīm al-buldān* de 'Imād al-Dīn Abū-l-Fidā' Ismā'īl de Hama, qui jouissait d'une vaste popularité à l'époque postmongole). Une lecture plus attentive nous amène cependant à remettre en question ce traitement dépréciatif consacré par l'usage sans le contester *a priori*. Le présent article constitue donc une tentative de contextualiser l'œuvre de Sipāhī-zāde dans un cadre historique précis en analysant de façon plus détaillée quelques fragments du texte qui se présentent comme plus susceptibles de contenir des éléments originaux, ainsi que de donner à voir la vision que le polymathe avait de sa tâche : le remaniement des éléments de l'héritage classique dans les nouvelles conditions de la circulation et de la revalorisation de la science arabo-musulmane dans les milieux adjacents à la cour ottomane.

Timur K. Koraev, *Arabic Geography Made in Istanbul: In the Quest of the Intellectual Context of Sipāhī-zāde's* Awdah Al-masālik Ilā Ma'rifat Al-buldān Wa-l-mamālik

Mevlānā Mehmed ibn 'Ali Sipāhī-zāde Efendi (Ibn Sibāhī al-Burūsawī, d. 1589) entered the history of Arab-Ottoman letters as the author of the first geographical dictionary written under the Empire —*Awdah al-masālik ilā ma'rifat al-buldān wa-l-mamālik* (the clearest path to knowledge concerning countries and kingdoms). As seen by the majority of specialists, this opus presents a typical example of late medieval production, utterly secondary by definition (possibly a re-edition of the immensely popular *Taqwīm al-buldān* written by 'Imād al-Dīn Abū-l-Fidā' Ismā'īl of Hama). A more careful reading makes us re-examine this well-established derogatory treatment, without *a-priori* challenging it. We attempt to contextualize Sipāhī-zāde's work through analyzing those parts of the text which are most likely to contain original elements and to reflect the polymath's vision of his task in remolding pieces of classical heritage along new lines of circulation and revalorization of Arabic lore in Ottoman courtly circles.

OTTOMAN MERCHANTS IN DISPUTE WITH THE REPUBLIC OF VENICE AT THE END OF THE 16TH CENTURY: SOME GLANCES ON THE CONTESTED REGIME OF THE CAPITULATIONS

INTRODUCTION

In the last thirty years, numerous scholars working on the Levant trade and the legal system of the Ottoman Empire in the early modern era focused on the capitulations (*ʻahidnāme*s).[1] These were agreements between the Ottoman sultan and a foreign ruler that regulated bilateral political and commercial relations between the two states. Under the promise (*ʻahd*) of keeping peaceful relations, the sultans allowed the ruler's subjects who applied to them to sojourn in the Ottoman Empire and conduct business without hindrances. They were essentially political

Tommaso Stefini, Yale University, Whitney and Betty MacMillan Center for International and Area Studies, Council on Middle East Studies, 34 Hillhouse Avenue, P.O. Box 208206, New Haven, Connecticut 06520-8206, USA.
tommaso.stefini@gmail.com

[1] Abbreviations (all the archival sources are located in the Archivio di stato di Venezia): BAC: Bailo a Costantinopoli; CEP: Collegio-Esposizioni Principi; DC: Documenti Turchi; LST: Lettere e Scritture Turchesche; QC: Quarantia Criminal; SDC: Senato Dispacci-Costantinopoli; SDelC: Senato Deliberazioni-Costantinopoli; XSCS: Dieci Savi del Corpo del Senato. The recent bibliography on the *ʻahidnāme*s is extensive; here I will provide only some important studies: Kołodziejczyk, *Ottoman-Polish Diplomatic Relations*; Van den Boogert, *The Capitulations*; de Groot, *The Ottoman Empire*; *id*., "The Historical Development;" Veinstein, "Les marchands;" *id*., "Les capitulations;" Theunissen, "Ottoman-Venetian Diplomatics;" Skilliter, *William Harborne*; Kadı, *Ottoman and Dutch Merchants*; Eldem, *French Trade*; *id*., "Capitulations."

Turcica, 46, 2015, p. 153-176. doi: 10.2143/TURC.46.0.3087633

and juridical, while trade-related issues were relatively quite limited; they were granted to all the subjects of the beneficent ruler regardless of their occupations.

The majority of the studies on the capitulations in the early modern era deal with Dutch, French, and British trade in the Ottoman Empire in the 17th and 18th centuries, the legal status of Westerners in the Empire and the problems they faced with Ottoman subjects and authorities. Almost completely overlooked in these studies is the position of the Ottoman merchants trading in Western Europe within the same framework. This is due to two main reasons. Firstly, the commercial activities of Ottoman merchants in Western Europe are still one of the least studied topics in the historiography of the Mediterranean. Secondly, the majority of the studies on the *'ahidnāme*s still emphasize their unilateral nature, although we now have substantial data to state that, at least in the case of Venice and Poland, they were indeed bilateral agreements.[2]

The Republic of Venice, given its large Ottoman mercantile community and its intensive political relations with the Ottoman Empire, constitutes an excellent and almost unique context for studying the legal framework that enabled merchants from the sultan's realm to trade with a Western European state in the early modern era. At least in the 16th and 17th centuries, no Western European state witnessed an intensive, long, and well documented presence of Ottoman merchants comparable to Venice's. This is without doubt true for Ottoman Muslims, whose commercial ventures abroad were limited to Venice and few other cities. Most of the studies on Ottoman trade with Venice focused on a single religious and ethnic community and deal mainly with the exchanged goods, the problem of housing, the brokers, and shortly with the dangers that the merchants faced.[3] Almost none of these studies deals with the Venetian capitulations, which allowed and regulated the activities of all these merchants in Venice, regardless of their religion and social status. The only notable exceptions are the pioneering studies by B. Arbel on two important commercial disputes between some prominent Ottoman Jews and Venetian subjects, which took place in the second half of the 16th century.[4] By studying these cases in detail, he provided invaluable

[2] For instance see Greene, *Catholic Pirates*, p. 40-41; Panaite, "Trade."

[3] For instances see Kafadar, "A Death;" Dursteler, "Commerce;" Pedani Fabris, "Between Diplomacy and Trade;" Tiepolo, Tonetti ed., *I Greci*; Arbel, *Trading Nations*; *id.*, "Jews."

[4] Arbel, *Trading Nations*, p. 95-144; *id.*, "Maritime Trade."

insights on the intensive diplomacy, one of the chief features of the regime of the capitulations.

A study of the frequent disputes between Ottoman merchants and Venetian subjects and authorities is particularly important for a better comprehension of the capitulatory regime. Analyzing such disputes allows a glance on the legal regime under which Ottoman merchants traded abroad. These disputes show us the legal ways pursued by aggrieved Ottoman merchants against Venetian subjects and authorities, the negotiation process, and the policy of high-ranking Ottomans towards these cases. Furthermore, these disputes show the actual attitude of the Ottoman authorities toward the commercial ventures of their subjects outside the Empire. Historians of the Mediterranean and the Ottoman Empire have generally downplayed the interest of the Ottoman authorities in the foreign trade carried by their subjects.

In this paper I will provide some insights on these issues by analyzing two important legal disputes between some Ottoman merchants and Venetian authorities which took place during the 1580s. The first case is a debt-related dispute between two prominent Ottoman Greek tax-farmers and merchants, and some Venetian merchants who were their creditors. The second case involves a pirate attack on a galley carrying numerous Bosnian Muslim traders back from Venice to the Empire. The choice of important disputes is unavoidable since only important cases involving large claims and preeminent protagonists produced enough archival sources that allow us to reconstruct them.

I will outline the principal phases of the cases, focusing on four subjects: the legal institutions to which the aggrieved merchants turned, the complex process of litigation and settlement, the debate between the Venetian and the Ottoman authorities over the contents of the *'ahidnāme*s, and the attitude of the Ottoman authorities. Furthermore, in reconstructing the cases on the basis of contemporary accounts, I will make reference to normative texts, that is the capitulations and other legal documents issued by the Ottoman courts. In this way, I hope to shed some light on the nature of the legal framework that regulated the commercial ventures of Ottoman subjects in Venice. Undoubtedly, further studies of other important disputes between Ottoman merchants and Venetian authorities are necessary to reach more definitive conclusions about the issue.

The reconstruction of the cases is based on mostly Venetian and some Ottoman primary sources kept in the State Archives of Venice. Among them, the most employed one is the letters (*dispacci*) sent to the Venetian

government by the *bailo*, the permanent diplomatic representative of the Republic of Venice in Istanbul. This extremely important historical source provides unique information over legal procedures of redress employed by the aggrieved merchants and the negotiations between the plaintiff merchants, the Ottoman authorities, and the *bailo*. Among the Ottoman sources, the most frequently employed ones are imperial documents (*nişān-ı hümāyūn*) and letters to the Venetian government (*nāme-i hümāyūn*) issued by the Ottoman authorities over the disputes. They are important since they are the only source of information on the Ottoman authorities' perception of the disputes.

ZUAN AND MARINO SCARUOLI, TWO GREEK TAX-FARMERS IN DISPUTE WITH THE REPUBLIC OF VENICE DURING THE 1580S

On 29 June 1581, the *bailo* Paolo Contarini reported to the Venetian Senate that the grand vizier Sinan Pasha had sent to his residence in Pera an envoy (*çavuş*) with a wealthy Orthodox Greek from Nauplion in the Peloponnese, Zuan Scaruoli.[5] He was the tax farmer of the custom duties on valonia oaks in the whole Peloponnese and a trader of that merchandise with Venice.[6] The envoy related to the *bailo* that Scaruoli had turned to the Imperial Divan (*dīvān-ı hümāyūn*) to complain that a ship loaded with valonia oaks, which he had sent to Venice in order to pay his debt with the Ottoman treasury, had been fraudulently confiscated by the Venetian merchant Giacomo Ragazzoni[7] and other merchants, who had claimed that the former was indebted to them. He demanded compensation from the *bailo* for the confiscated valonia oaks and the ship, since he claimed that they actually belonged to his son, Marino, tax farmer

[5] In the Venetian sources his name is spelled as "Zuan" or "Gioan" (John in English), and in the Ottoman documents as "Iānūl."

[6] From a letter written by Scaruoli to his Venetian creditors on 15 December 1579, we learn that, on that date, he had been made tax-farmer, for three years, of salt production and the custom duties on valonia oaks in the whole peninsula, as well as tax collector in Patras, in return of a payment of 212,000 *akçe* to the Ottoman treasury. As a contractor of state monopolies, especially the important and remunerative one of salt production, he must have played an important role in the Ottoman finances in those years: SDelC, *filza* 5 (unnumbered).

[7] Ragazzoni (d. 1609) was a prominent non-patrician Venetian citizen, who traded extensively with the eastern Mediterranean during the 1570s and 1580s. He was also well known in Istanbul for his diplomatic efforts during the War of Cyprus: Arbel, *Trading Nations*, p. 72-74.

together with his father, and therefore, they could not be confiscated due to his debts. The *bailo* responded that the claim was a mere cover (*coperta*) to hide Zuan Scaruoli's debt, and suggested that the latter should turn to the Venetian justice for his grievances. He then wrote to Venice to ask for information about the case.[8]

Scaruoli during the summer and fall 1581 turned to the Imperial Divan and to the heads of the finance administration of the Empire (*defterdār*s) to demand that the *bailo* pay him up to 15,000 ducats for his confiscated ship and valonia oaks. The Ottoman financial authorities played an important role during the dispute, as they were directly responsible for Scaruoli's payment of his debt.

At the end of October, the grand vizier Sinan Pasha called the *bailo* to a divan held at his residence. Zuan Scaruoli was also present. The grand vizier severely reproached the *bailo* for the confiscation of the valonia oaks stressing that such an act was against the *'ahidnāme*s, and demanded compensation. The *bailo* countered his charges by maintaining that the seizure of the merchandise and the ship had been carried out in accordance with the Venetian laws. He then rebutted the claims that Marino Scaruoli and not his father shipped them to Venice. He also maintained that, according to the capitulations, he could not be held accountable for the debts of single individuals since he was in Istanbul exclusively to represent the Venetian government.[9] He finally stated that it was a dispute between individuals and, accordingly, it should be treated in either Ottoman or Venetian courts, as the *'ahidnāme*s mandated. The issue of the *bailo*'s accountability in disputes involving single individuals remained one of the major points of contention throughout the case as it also emerged in numerous other disputes between Ottoman and Venetian subjects.[10]

Despite the *bailo*'s defense, the grand vizier and other Ottoman grandees upheld the claims of Zuan Scaruoli. In February 1582, the *bailo* received from the Venetian government detailed information about the dispute between Zuan Scaruoli and his Venetian creditors, together with the written declarations of the latter about Scaruoli's actual debt and his ownership of the valonia oaks and the ship. The *bailo* submitted this

[8] SDC, *filza* 15, nº 31 (16 Sep. 1581).

[9] For this article of the capitulations see, for instance, the *'ahidnāme* of 1575: "*baylos olanı āharin borcu içün kimesne bunda dutmayup ödetmeye*." Theunissen, "Ottoman-Venetian Diplomatics," p. 514

[10] See the disputes studied in Arbel, *Trading Nations*, p. 118-119; SDC, *filza* 15, nº 37 (28 Oct. 1581).

documentation to the governor-general (*beylerbeyi*) of Rumelia, Cerrah Mehmet Pasha, who was in charge of collecting the tax arrears in the European provinces of the Empire, and later to the grand vizier, during their divans. However, Scaruoli countered the *bailo*'s evidence by presenting to the highest juridical authority of Rumelia (*ḳaḍı'asker*) a legal document (*ḥüccet*) from an Ottoman court according to which the valonia oaks and the ship, of a total worth of 15,000 ducats, belonged to his son Marino. A witness, the captain of the ship and commercial partner of Scaruoli, Giacomo Perdicca,[11] confirmed this fact before the two officers, and claimed that the Venetian authorities had forcefully confiscated the merchandise and the ship in Venice. Both Mehmet and Sinan Pasha threatened to confiscate the goods belonging to the Venetian merchants in the Ottoman Empire if the *bailo* refused to compensate Scaruoli.[12]

These threats were not carried out and the negotiations between the *bailo* and the Ottoman authorities over the dispute continued throughout 1582. Sinan Pasha assigned the dispute to Mesih Pasha, third vizier at that time. After some rounds of negotiations, in August, he managed to have both parties agree on a mission to Venice. Zuan Scaruoli agreed to have the dispute treated again by the Venetian tribunals but decided to send there his son Marino instead. Apart from the *ḥüccet*, he also managed to obtain an imperial letter over his case. Marino departed for Venice at the beginning of 1583, with two Ottoman envoys, the *ḳapıcı* Ömer, and the *sipāhioğlanı* İbrahim.

In Venice, the Ottoman envoys submitted the imperial letter to the Collegio in March 1583. The letter repeated the claims made by Zuan Scaruoli during his past audiences with the Ottoman authorities and the *bailo*. Accordingly, Marino, tax farmer of the valonia oaks in the whole Peloponnese, sent to Venice a ship loaded with valonia oaks, whose overall value amounted to 20,000 ducats, but it was confiscated by some Venetians who had claimed that Marino's father was indebted to them. The sultan demanded that the Venetian authorities release the goods and the ships to Marino, otherwise Venice would be violating the peace and the agreements between the two states.[13]

[11] SDC, *filza* 15, n°s 20 (29 June 1581); 29 (2 Sep. 1581).

[12] SDC, *filze* 15, nº 57 (17 Feb. 1582); 16, nº 28 (21 July 1582). For the written evidence about Scaruoli's dispute with his Venetian creditors, sent by the Venetian governments, see SDelC, *reg.* 6, *fol.* 68 (23 Apr. 1582).

[13] "*palamūdun ve sefinenin pahāsı verilmeyüp kendüye nev'-i zarar kurbet sizden 'ahd u amāna muhālif vaz' sudur etmiş olur*:" DT, *busta* 7, nº 909 (*evahir-i şaban* 990, 10-18 Oct. 1582).

The Venetian Senate relegated the revision of the lawsuit against Zuan Scaruoli to the *Dieci Savi del Corpo del Senato*, a body of ten senators who dealt with special cases. At this court, Marino Scaruoli foremost defended the claim that the valonia oaks and the ship belonged to himself and not to his father, and brought the legal documents defending his claims. The creditors of his father countered that claim by providing several written documents and witnesses about Zuan's ownership of the goods. They also argued that Marino and Zuan Scaruoli acted together both as tax-farmers and traders. In the end, the court ruled against Marino's claims and declared the valonia oaks and the ship to belong to his father. The Senate sent all the documentation of the proceedings to the *bailo* together with two letters about the process to the sultan and the grand vizier.[14]

In Istanbul, undaunted by the failure of the mission to Venice, Zuan Scaruoli sent numerous petitions (*'arz*) to the Ottoman authorities and to the sultan himself during spring and summer 1583. However, the new grand vizier, Siyavuş Pasha, who was more favorably disposed to the Venetian interests in the Empire than his predecessor, during a session of the Imperial Divan, dismissed Scaruoli's claims after being reported about the process in Venice by the *bailo* and the Ottoman envoys.[15]

In March 1586, after three years of calm, Zuan and Marino again turned to the Imperial Divan. They managed to enlist the support of the newly appointed chief *defterdār* Üveys Pasha who was in charge of collecting their debt for the Ottoman treasury. Üveys sent numerous envoys to the new *bailo* Lorenzo Bernardo to demand compensation to the two plaintiffs. In June he asked the *bailo* to send a representative to the Imperial Divan to stand on trial over the affair. The *bailo*, through his chief dragoman Cristoforo Brutti, responded to Üveys that, according to the capitulations, he could not be prosecuted by the Ottoman law over that dispute as he was in Istanbul exclusively to deal with state affairs between the Republic of Venice and the Ottoman Empire.[16] The issue of the legal immunity of the *bailo* in the Ottoman Empire was a source of contention

[14] XSCS, *filza* 25, *fol.* 32 (5 March 1583); SDelC, *filze* (unnumbered); *reg.* 6, *fol.* 105-106 (13 March 1583).

[15] For the relationship between Siyavuş Pasha and the *bailo* see Albèri ed., *Relazioni*, vol. IX, p. 239-240. SDC, *filza* 17, n°s 26 (17 May 1583); 46 (12 July 1583); *filza* 18, nº 1 (3 Sep. 1583).

[16] "*I ministri dei Principi non hanno a che fare con questa giustitia, ne con altri che con questo Signore, o con chi rappresenta la sua persona*:" SDC, *filza* 23, nº 37 (9 June 1586).

in this dispute as well as in all the major political and commercial controversies between the two polities. The *bailo* repeatedly had to counter the demands of some Ottoman authorities that either he or his representatives stand trial over the affair in the divans held by the grand viziers. In this regard, in the *'ahidnāme*s, apart from the aforementioned article on *bailo*'s unaccountability for debts of single individuals, we do not have clear rules about the legal status of the *bailo* in the Ottoman Empire.

In July, Zuan Scaruoli found an apt opportunity to further his claims when a ship belonging to his major Venetian creditor Giacomo Ragazzoni, arrived to Istanbul from Syria. He asked the Ottoman authorities to confiscate both the ship and its load as a compensation for his goods seized in Venice. This possibility was discussed in the Imperial Divan during the summer. Scaruoli managed to obtain the backing of the fourth vizier of the divan, İbrahim Pasha, who together with Üveys Pasha and the two *ḳaḍı'asker*s supported the confiscation of the ship. However, the grand vizier and the *beylerbeyi* of Rumelia Mehmet Pasha, both supportive to the Venetian side, rejected this possibility. In the end, during a session of the Imperial Divan, after the *bailo*'s chief dragoman submitted to the Ottoman officials the available documentation about Scaruoli's trial in Venice and after the two Ottoman envoys who had accompanied his son to Venice almost three years before reported about their mission, the grand vizier ruled for the release of the Venetian ship.[17]

This did not end the dispute. İbrahim Pasha and Üveys Pasha continued to support Zuan and Marino's demand of compensation throughout fall 1586. They resorted to confrontations against the *bailo*. In November, during a session of the Imperial Divan in which the grand vizier was absent, Üveys Pasha, with the support of İbrahim Pasha, ordered the arrest of the *bailo*'s chief dragoman Cristoforo Brutti, after the *ḳaḍı'asker* of Rumelia issued a *ḥüccet* ordering the *bailo* to pay up 20,000 ducats. The *bailo* managed to free the dragoman only some days later. The event upset the Venetian government since it meant that a representative of the Republic had been put in jail in a dispute between individuals, while the capitulations stated that the *bailo* couldn't be held responsible for the debt of single individuals. Therefore, it instructed the *bailo* to seek the

[17] SDC, *filze* 23, nº 46 (22 June 1586); 60 (19 Aug. 1586), 61 (21 Aug. 1586), 63 (22 Aug. 1586).

public punishment of Zuan and Marino Scaruoli in order to restore the reputation of the Republic in the Ottoman capital.[18]

In May 1587, after several petitions to the sultan and long negotiations with Ottoman officials, the *bailo* managed to have both Zuan and Marino Scaruoli arrested during a session of the Imperial Divan. The grand vizier ordered the arrest under direct instruction of the sultan. Marino was put in jail while Zuan was left free under the obligation of selling some goods and properties in the Peloponnese in order to pay at least a part of his debt to the treasury. However, the latter and his chief sponsor İbrahim Pasha continued to pursue his claims against Venice.[19] During a session of the Imperial Divan at the beginning of May, in which the grand vizier was absent, İbrahim Pasha ordered the arrest of the dragoman Brutti for the second time and demanded compensation from the *bailo*. The grand vizier was enraged by the arrest and reproached İbrahim Pasha for it; upon request of the *bailo*, he wrote a petition to the sultan to demand the release of the dragoman, which took place some days later. The sultan issued an imperial order against Zuan Scaruoli, according to which, from then onward, no Ottoman authority should hear his claims against Venice since he had fraudulently sued Venice for the issue of his valonia oaks.[20] The order plainly stated that, according to the *ʿahidnāme*s, the *bailo*, his dragomans, and the Venetian merchants in the Empire could not be detained for the debts of other people.[21] Furthermore, Zuan Scaruoli was admonished against harassing the *bailo*, or his dragomans, or other Venetian subjects, otherwise he would be punished.[22]

After the issuance of the letter, the *bailo* endeavored to obtain a public castigation of Zuan and Marino Scaruoli. Eventually, at the end of May, during a session of the Imperial Divan, the Venetian chief dragoman presented a petition of the *bailo* and, after a brief debate, the grand vizier ruled in favor of the punishment. On March 31, Zuan and Marino Scaruoli were forced to walk, chained by their neck and tied together, throughout Istanbul as far as the *bailo*'s residence in Pera. They were later put in prison

[18] SDelC, *reg*. 7, *fol*. 76-78 (13 Jan. 1587). The original *ḥüccet* against the *bailo* is kept in BAC, *busta* 376.

[19] According to the *bailo*, İbrahim Pasha's defense of Scaruoli was due to his rivalry with the grand vizier Siyavuş Pasha and to his duty of collecting the tax arrears in the European provinces of the Empire.

[20] "*mukaddem venedik'e palamūd ırsāl itmiştim deyü tezevvur ve telbīs daʿva itti*."

[21] "*venedik beylerine virilen ʿahidnāme-i hümāyūnumda āhar kimesne borcu içün baylos olanlar ve tercümanları ve venedik bāzırgānları tutulup habs olunmayalar*."

[22] LST, *filza* V, nº 492 (*evail-i* of *cemaziyülahır* 995, 9-18 May 1587).

for several days and freed under the promise of dropping their claims against Venice.[23]

In December, after some months of quiet, the new *bailo* Giovanni Moro reported that Zuan and Marino Scaruoli had again turned to the Imperial Divan. At audience with the grand vizier, the *bailo* was told that Zuan Scaruoli had obtained from the sultan an imperial prescript (*ḫaṭṭ-i hümāyūn*) according to which Marino and a *çavuş* should go to Venice to have his father's process again revised. The *bailo* complained that the royal order was completely opposite to the previous one, which had plainly stated the falsity of Zuan Scaruoli's claims and forbidden him and his son to harass Venice's representatives in Istanbul. He added that the dispute had been already concluded by the previous order, which, he stressed, was irreversible according to Ottoman law.[24] During spring 1588, the *bailo* endeavored to stop the expedition as he had been instructed by the Venetian government.[25] Unfortunately, for spring and summer 1588 we do not have extant *dispacci*, but just their rubrics, which only give us little information about what was happening in Istanbul. We know that the *bailo* addressed to the grand vizier and the sultan numerous petitions during that time. The Venetian government also sent letters to them to complain about the new activities of Zuan and Marino Scaruoli. In August, the sultan responded favorably to the Venetian petitions and issued a new imperial order against Scaruoli brothers. It basically reinstated the arguments of the previous *nişān*, which had rebutted the claims of Zuan and Marino Scaruoli against Venice and forbade them from again suing Venice for this affair.[26] This time, the imperial order ended definitely the dispute.

BOSNIAN MERCHANTS VICTIMS OF THE USKOKS AT THE END OF THE 16TH CENTURY

In September 1588, after doing business in Venice, a group of 25 Bosnian Muslim merchants embarked on a galley to return to the Ottoman Empire. On October 9, they arrived to the main city of the Venetian-held

[23] SDC, *filza* 25, n°s 34 (3 June 1587); 37 (10 June 1587); 39 (17 June 1587).

[24] SDC, *filza* 26, n°s 45 (22 Dec. 1587); 54 (22 Jan. 1588); 58 (6 Feb. 1588): "*Le leggi di questo Serenissimo Signore non comportavano, che sopra una causa già terminata, si tentasse nuovo giuditio*."

[25] SDelC, *reg.* 7, *fol.* 90-91 (27 March 1588); 93-94 (7 Apr. 1588).

[26] LST, *filza* IV, nº 452 (*evail-i ramazan* 996, 14-23 Aug. 1588).

island of Hvar, in southern Dalmatia. There, the merchants asked the admiral of the Venetian fleet in the Adriatic (*capitano del Golfo*) to provide them with an armed galley to escort their ship to the Ottoman territory against pirate attacks. Under payment, they were granted an armed galley captained by the Venetian captain Gianbattista Calbo. During the journey to the Ottoman territory, on the night between October 9 and 10, they were assailed by hundreds of Uskok pirates at the eastern cape of the island of Hvar.[27] Most of the goods and money were robbed, 15 merchants were taken captive and brought to Senj, the Uskoks' center in Habsburg-held northern Adriatic, while the others were either killed or managed to escape. The goods that had not been stolen were brought back to Hvar.[28]

The merchants' business partners and relatives reported the attack to the kadi of the Ottoman port of Gabela (Herzegovina), who issued a declaration (*ḥüccet*) over the attack, and later to the *beylerbeyi* of Bosnia, Ferhad Pasha, during his divans. The *beylerbeyi* then organized a mission to Venice headed by his steward (*kaḥyā*) Halil Agha. The latter arrived to Venice in January 1588 and submitted to the Venetian authorities the *ḥüccet* and the letter of Ferhad Pasha over the attack. He claimed that the Venetian captain, who had escorted the merchant galley, had collaborated with the Uskoks.[29] He demanded that the Venetian government retrieve the stolen goods (4,000 florins, Venetian fabrics and pearls valued 60,000 *aḳçe*s) and free the captives, and threatened to report the fact to the Ottoman government. He also stated that the capitals lost by the merchants belonged to Muslim pious foundations (*evḳāf*) in Bosnia, from which the former had borrowed the money for their commercial venture. Finally, he claimed that, according to the capitulations, Venice was responsible for the security of the merchants on the sea.[30]

In November, Marcantonio Pisani, the Venetian admiral charged with fighting the Uskoks (*capitano alla guardia contra Uscocchi*), managed to free most of the captives and to recover part of the goods. The freed merchants were brought to Zadar, where, in January 1588, they testified

[27] The Uskoks were a community of pirates and marauders, subjects of the archdukes of Austria, who were active against Venetian and Ottoman shipping and territories in the Adriatic Sea. For a detailed history of these pirates, see Bracewell, *The Uskoks*.

[28] For an extensive account of the attack see QC, *busta* 99, nº 47.

[29] "*kadırga kapudanı uskoklar ile yek-dil ve yek-cihet oldu*."

[30] "*Venedik beyleri sa'ādetlü padişāh hazretleri ile 'ahd u amān üzerinedir deryā yüzünde olan mesāfede cümle tüccārın hayātlarına ve mā-meleklerine hıfz eylemeye ta'ahhüd olunup 'ahdnāme-i hümāyūn dahi böyle meşhūrdur*:" DT, *busta* 8, nºs 953 (*evail-i zilhicce* 995, 2-11 Nov. 1587); 956 (undated).

before an Ottoman official (*emīn*) that they had been liberated by the Venetians and that the Venetian captain of the escorting galley had not collaborated with the pirates. The *emīn* issued written declarations (*fedi*) of the testimony of the merchants.[31]

In February, the Venetian government replied to Ferhad Pasha denying that the Venetian captain had collaborated with the Uskoks and, more important, that Venice was obliged by the *ʿahidnāme*s to guarantee the security of the Adriatic Sea against pirates and to compensate the victims of their attacks.[32] This issue remained the most important point to contention throughout the dispute. The plaintiff merchants and many Ottoman authorities maintained that, according to the capitulations, Venice had to pay compensation to any Ottoman subject victim of piracy in the Adriatic Sea. This was always rejected by the Venetian government and the *bailo*. In the text of the *ʿahidnāme*s, we find only general and reciprocal obligations about suppressing pirates and denying them shelter, but no reference to a security guarantee for the Adriatic Sea.[33] This controversy is also related to the issue of the alleged Venetian sovereignty over the Adriatic, which several Western states contested but which the Ottomans usually recognized (they referred to the Adriatic as the gulf of Venice: *venedik boğazı*).[34]

The release from captivity and the recovery of part of the goods did not satisfy the merchants and their business partners, who, in summer 1588, arrived to Istanbul to submit their grievances directly to the Ottoman authorities. On October 7, the grand vizier called the *bailo* to the divan held at his residence. There one of the merchants reported to the grand vizier the circumstances of the attack for which he blamed the Venetian captain of the escorting galley. He demanded up to 50,000 ducats as compensation. The *bailo* rebutted the charges and submitted to the grand vizier the merchants' declaration after their release. The following day, at the session of the Imperial Divan, the merchants brought some written evidence and claimed that their goods were kept in Venice. The grand vizier upheld their claims and urged the *bailo* to recover the goods and punish the Venetian captain.[35]

[31] DT, *busta* 8, nº 955 (22 Jan. 1578); QC, *busta* 99, nº 47.

[32] "*potemo affirmarle non essere vero, che noi habbiamo alcun obligo di assicurar il mar*:" SDelC, *reg*. 7, *fol*. 86-89 (2 Feb. 1588).

[33] In the capitulation of 1575, there are three articles that deal specifically with piracy. See Theunissen, "Ottoman-Venetian Diplomatics," p. 506-507, p. 512.

[34] On the controversial issue of the Venetian sovereignty over the Adriatic Sea, see Bin, *La Repubblica*.

[35] SDC, *filza* 28, nºs 8 (23 Sep. 1588); 14 (7 Oct. 1588).

The merchants managed to enlist the support of several state officials within the Imperial Divan, among them the Bosnian İbrahim Pasha, who at that time was third-ranking vizier. He had been highly critical of Venice in the issue of the Uskoks and was one of the foremost promoters of an Ottoman naval deployment in Adriatic Sea against them. The *bailo* continuously endeavored to avoid this eventuality. Through İbrahim Pasha and other supporters within the Ottoman politics the merchants managed to forward several petitions to the sultan Murad III.[36]

In January 1589, the sultan, through a *hatt-i hümāyūn*, ruled for compensation. He threatened to imprison the *bailo* and to seize goods belonging to Venetian merchants in Istanbul if the *bailo* did not pay the merchants. However, the grand vizier did not carry out the order. According to the *bailo*, Siyavuş Pasha supported Venice in the dispute and considered a falsehood the charges brought by the merchants. However, due to the support that the latter continued to enjoy from the sultan and some viziers, he could not dismiss them. In order to end the case, he repeatedly asked the *bailo* to pay them a small indemnity in order to persuade them to drop their charges against Venice.[37]

At the end of January, during a session of the Imperial Divan, the *ḳaḍı'asker* of Rumelia maintained vis-à-vis the other Ottoman authorities that Venice was responsible for the losses of the merchants according to the capitulations, and stated that if Venice did not compensate them, the Ottomans should break the peace between the two states and send a fleet to the Adriatic Sea. Furthermore, he proposed to have the *bailo* stand trial before the Imperial Divan over the affair. The *bailo*'s dragoman replied that, in accordance with the *'ahidnāme*s, the *bailo* could not be prosecuted by the Ottoman law since he was only a representative of the Republic of Venice and not its proxy (*commesso*; *vekil* in Ottoman Turkish). In defense of the *bailo*, intervened the chief chancellor (*nışancı*) who stated that forcing the *bailo* to stand trial was contrary to the *ḳānūn*, the Ottoman secular law. In the end, the grand vizier and the other Ottoman officials agreed to organize a mission to Venice headed by a *çavuş* together with the aggrieved merchants.[38]

During spring 1589, both the *bailo* and the merchants tried to avoid the mission, especially the latter who sought fast redress in Istanbul. On

[36] SDC, *filza* 28, n°s 20-21 (22 Oct. 1588); 23 (3 Nov. 1588).

[37] SDC, *filza* 28, n°s 39-40 (18 Dec. 1588); 53 (10 Jan. 1589).

[38] SDC, *filza* 28, nº 53 (10 Jan. 1589). The *ḳaḍı'asker* of Rumelia was Bostanzade Mehmet Efendi.

April 3, following a rebellion of the cavalry corps (an event called *beylerbey vaḳ'ası*), a new grand vizier —the same Sinan Pasha of the previous case— was appointed. He proved more resolute than his predecessor in upholding the claims of the Bosnians. Throughout April, he repeatedly sent *çāvūş*es to the *bailo* to demand that he either compensate the latter or send a representative to stand trial before the Imperial Divan. He also demanded that Venice prosecute the Venetian captain of the escorting galley. Moreover, he threatened to break the pace if the *bailo* did not comply with his demands. The *bailo* again defended his legal immunity but assured the grand vizier that Venice, in accordance with the capitulations, would prosecute its subjects who had violated the latter. The grand vizier continued to put pressure on the *bailo* in order to persuade him to indemnify the merchants throughout spring 1589.

In May, the merchants brought before the Imperial Divan the kadi of Sarajevo, Hasan, charged by some of the city's *evḳāf* to supervise the return to those foundations of the capitals lost in the attack by the Uskoks. During the divan, the kadi claimed that, after the peace of 1573, Venice had guaranteed to compensate the Ottoman merchants who were attacked by pirates in the Adriatic Sea in return for the removal of the Ottoman fleet from that sea. He added that there were documents about that pledge in the courts in Bosnia. He also recounted to the Ottoman authorities a recent episode of Venetian piracy, the case of the galley of Ramazan Pasha robbed by two Venetian captains in 1584, for which Venice had been forced to pay compensation to the victims and to execute the captains.[39]

In June, the sultan appointed a palace sword-bearer (*silāḥdār*), Bali, to accompany the merchants to Venice. Both he and the grand vizier wrote a letter to the Venetian government. The envoy and five Bosnian merchants reached Venice at the end of August.[40]

On August 29, Bali submitted the letters of the grand vizier and the sultan to the Collegio. These reinstated the charges against Venice brought by the aggrieved merchants and some Ottoman authorities during the negotiations in Istanbul. In particular, they stressed the Venetian

[39] For this case, see Fabris, "Un caso." After that session of the Imperial Divan, the kadi draw a register (*defter*) of the losses suffered by the Bosnian *evḳāf* that had borrowed money to the merchants: SDC, *filza* 29, nº 22 (6 May 1589); DT, *busta* 8, nº 953. Detailed study of this *defter* in Faroqhi, "Bosnian Merchants."

[40] SDC, *filza* 29, nos 33 (8 June 1589); 37 (22 June 1589); 43 (24 June 1589); 44 (7 July 1589).

guarantee (*zamīn*) for any losses suffered by Ottoman merchants at the hands of pirates, and blamed the Venetian captain of the escorting galley for the attack. Furthermore, they also blamed the captain charged of fighting the Uskoks in the Adriatic Sea for failing to suppress the pirates. The Ottoman authorities demanded that the Venetian government punish those responsible for the attack and return the robbed goods, and they threatened to deploy a fleet in the Adriatic if it failed to comply. The amount of the compensation demanded from Venice was different in each of the letters: 33,000 *akçe*s in the sultan's and 60,000 in the grand vizier's.[41]

The Venetian government agreed to have the two aforementioned captains stand trial over the Uskok attack. It also appointed a state official (*nodaro ordinario della cancelleria ducal*), Vincenzo d'Alessandri, for the negotiations with Bali. The negotiations between the Ottoman and the Venetian officials were complicated and dragged until January 1590.[42] They debated mostly over the contents of the *'ahidnāme*s, in particular over the articles that dealt specifically with piracy. The Venetian official always maintained that, even though Venice endeavored to patrol the sea against the Uskoks and to free the captives, it was not responsible for their attacks. The issue of the culpability of the two Venetian captains was quickly resolved when the *Avogaria de Comun*, the magistracy that handled the process against them, acquitted them on November 22.[43]

After exhausting negotiations, threats and counterthreats, finally both sides reached an agreement in January 1590. Venice agreed to pay to the merchants 10,000 ducats for their retrieved merchandise in Senj, and to allow them to take the goods kept in Hvar. In return, Bali wrote two declarations (*temessük*s), signed by all five merchants, over the settlement. According to the two declarations, the Venetian officials had inquired the role of the Venetian captain of the escorting galley and had found him innocent. He had fought valiantly against the Uskoks, and the charges that he had collaborated with them were baseless.[44] Furthermore, the

[41] LST, *busta* IV, n°s 433 (*evasıt-ı recep* 977, 5-14 June 1589); 436 (*evahir-i recep* 977, 26 May – 4 June 1589).

[42] In CEP, *reg.* 8-9, we have an extensive account of all the phases of the negotiation.

[43] CEP, *reg.* 9, *fol.* 31-32; SDelC, *reg.* 7, *fol.* 179-180.

[44] "*kadırga re'isi cenk idüp makdūrun sarf eylediğinden gayri aslen ve cidden mezbūr harāmīlerle zikr olunan kadırga re'isi zerre kadar müşāveresi ve ma'rifeti olmayup ve bu hususta dahi dil uzadup hilāf-i hak söylenmiş ise tamam hilāf söylediler gayri vāki'dir.*"

Venetian fleet successfully pursued the Uskoks, punished them and recovered part of the goods which were then delivered to the merchants. Finally, they stated that, according to the capitulations, Venice was not compelled to compensate the merchant victims of the Uskoks and to rescue the prisoners since the pirates were subjects of another state.[45]

The Ottoman envoy and the merchants departed from Venice in March. They went to Hvar to recover the rest of their goods kept there and arrived to Istanbul at the beginning of August.[46] The compensation did not satisfy the merchants who demanded more money from the new *bailo* Girolamo Lippomano. However, the grand vizier, who was satisfied with the report of Bali over the expedition to Venice, dismissed them from the Imperial Divan. Finally, the *bailo* managed to obtain from the sultan an imperial letter that definitely settled the affair. Accordingly, the circumstances of the attack of the Uskoks had been satisfactorily investigated by the Venetian government, and the robbed goods had been delivered to the merchants. The Ottoman authorities had mistakenly accused the Venetians of wrongdoings since they were unaware of the circumstances of the attack.[47] Finally, the sultan stated that the aggrieved merchants had settled the dispute with Venice and they were forbidden from further complaining against Venice.[48]

This imperial order ended the dispute. However, it did not resolve the main point of contention, that is, the Venetian responsibility for pirate attacks in Adriatic Sea. The new *bailo* and his successors continued to be embroiled in cases of attacks of Uskoks against Ottoman subjects for many years.

[45] "*pādişāh-i ālem-penāh hazretleriyle Venedik beylerinin mābeynlerinde olan ʻahidnāme-i şeriflerinde bir şart yok ki harāmīler aldukları nesneyi ödeyeler ve āhar beylerin vilāyetinde mahbūs olunan esīrleri kurtaralar*:" DT, *busta* 8, nº 996 (*evasıt-ı rebiülahir* 998, 17-26 Feb. 1590). We have two more versions of their declaration; see DT, *busta* 8, nºs 998 and 1000, the latter in the version of a petition to the sultan. Bali wrote also a relation over his mission for the grand vizier Sinan Pasha: DT, *busta* 8, nº 1000.

[46] CDP, *reg.* 9, *fol.* 75-76; SDelC, *reg.* 7, *fol.* 190-191; DT, *busta* 8, nº 1007; SDC, *filza* 31, nº 47 (4 Aug. 1590).

[47] "*hilāf-ı vāki‘ her ne söyledik ise bilmedüğümüzden söylemiş idik min ba‘d bu husūsa müte‘allik Venedik beylerinden ve bayloslardan ve dragomanlardan ve gayrı Venediklülerden bir ferd ile aslā ve kat‘a da‘vā ve nizā‘ımız yokdur.*"

[48] "*bi't-tamām haklaşup aslā ve kat‘a da bir nesne talep ve iddi‘ā eylemezler*;" "*inde ül-hükkām istimā‘ olunmaz ahvālleri ber-taraf olmuştur*:" BAC, *buste* 250-330 (*evail-i zilka‘de* 998, 1-10 Sep. 1590).

A CONTESTED LEGAL ORDER

In the early modern era, when we compare the legal avenues available to Ottoman and Western merchants in dispute with foreign merchants or with a foreign government we find two important differences: the lack of a permanent Ottoman diplomatic representative outside the Empire to whom the victimized merchants could turn for asking justice, and of special legal bodies which would deal with their cases. In the Ottoman Empire, merchants from the Republic of Venice, France, Great Britain, and the Dutch Republic were able to turn to ambassadors in Istanbul or to the numerous consuls of their nation located in the main commercial hubs of the Empire in order to submit their grievances against the local merchants and authorities. Furthermore, normal trade-related disputes were handled by special legal bodies, like the *Cinque Savi alla Mercanzia*, the Venetian board of trade. Moreover, the *ʿahidnāme*s granted to those states laid out some procedures for these cases. The disputes between foreign merchants and Ottoman subjects and authorities were supposed to be decided either by the kadi or by the divans held by the grand vizier, depending on the nature of the issue.[49]

Ottoman merchants trading abroad had neither consuls nor special courts to turn to submit their grievances, and they had to start from scratch when mobilizing support in the Empire. Like all the other tax-paying subjects of the sultans (*reʿāyā*) they could appeal to the court of the kadis and that of the grand vizier. In this regard, the legal ways available to them were almost identical to those available to all the other Ottoman subjects. The only notable difference was that, since the capitulations stated that any complaint against the *bailo* should be brought only before the Imperial Divan, the supreme court of law of the Ottoman Empire, the merchants turned exclusively to this court to submit their grievances.[50] Apart from the Imperial Divan, the merchants also defended their case in the divans held by the grand vizier at his residence (*ikindi dīvānı*). These divans were the main arena of negotiation between the *bailo* and the plaintiff merchants. In order to support their claims, they had to present any written evidence available, generally documents issued by the lower —kadi— courts of law, or to bring witnesses. After the hearing of the

[49] Van den Boogert, *The Capitulations*, p. 33-47.

[50] For instance, see the *ʿahidnāme* of 1575, in Theunissen, "Ottoman-Venetian Diplomatics," p. 514: "*bir kimesnenin baylos ile nizāʿ olsa südde-i saʿādetimde mahrūse-i Istanbul'da ola vakʿi olan kaziyesi dīvān-ı ʿalişānımda istimāʾ oluna*."

case, both parties had to strive to enlist the support of as many Ottomans as they could, the sultan included. In order to achieve this, they had to activate patronage networks about which the *bailo*'s *dispacci* provide us with an unique information. Overall, the pursuit of redress of the aggrieved merchants of our disputes had a political, rather than a juridical character.

The procedure of seeking redress required a conspicuous disbursement of money since obtaining written documents from lower court of law and filing a complaint in the divans required the payment of feeds. Furthermore, to submit their complaints to the divans, the claimants had to travel to Istanbul or to appoint a representative there. These procedures were probably available only for large claims, like those of our cases.[51]

During the negotiations, the contents of the *ʿahidnāme*s were the main source of controversy. The *bailo*, the plaintiff merchants, and the Ottoman authorities repeatedly brought up the contents of the capitulations to legitimize and enhance their claims against the other party. A comparison between the texts of the Venetian capitulations and the accounts of the *bailo* about the negotiations over their contents gives us a rather controversial picture of the capitulatory regime. Privileges listed in the *ʿahidnāme*s appear to have had little relevance on the ground, while the legal procedures of dispute resolution taking place in our cases were not even mentioned in these texts. Throughout the unfolding of the two cases both parties blamed the other side of violating their contents. For the Venetians such alleged violations of the capitulations were *avania*s, a term widely used by Western Europeans in the early modern era to denote the arbitrary acts of the Ottoman authorities, while for the Ottomans they were acts contrary to the agreements between the two states (*ʿahd u amana muḫālif*).[52] This controversy over the contents of the *ʿahidnāme*s stemmed from the fact that the latter provided only general rules for political and commercial relations, and were not designed to offer resolutions for every imaginable problem involving Ottoman and foreign subjects.[53] This allowed various interpretations of their application to specific situations. Three instances taken from our disputes clearly show the uncertainty inherent to the capitulatory regime.

[51] Van den Boogert, "Redress," p. 96.

[52] About the concept of *avania*, see Van den Boogert, *The Capitulations*, p. 117-155; Olnon, "Towards Classifying *Avania*s."

[53] Van den Boogert, *The Capitulations*, p. 304.

In the first dispute, the *bailo* maintained that the case of Zuan and Marino Scaruoli against Venice was a dispute between individuals, that is, between the latter and their Venetian creditors. He stated that, according to the capitulations, he could not be held accountable for transgressions perpetrated by singular individuals. However, for the Ottoman officials the case was a public matter and they claimed that the Venetian authorities had violated the *'ahidnāme*s by allowing the confiscation in Venice of the valonia oaks belonging to Zuan Scaruoli by the latter's creditors. As we have seen, in the text of the capitulations there is only a general article that states that the *bailo* cannot be held responsible for the debts of other people. Throughout the dispute, several Ottoman authorities disregarded this and demanded that the *bailo* pay Zuan Scaruoli for the losses that he had suffered in Venice. The sultanic *nişān* that settled the affair, explicitly stated that the *bailo* could not be prosecuted according to the *'ahidnāme*s, since the dispute was a controversy between individuals. However, this ruling did not stop the Ottoman authorities from demanding compensation from the *bailo* for the losses suffered by single merchants in future private disputes.

In the second case, one of the main issues of contention was the commitment of the Venetian government to patrol the Adriatic Sea against the activities of the numerous pirates and privateers infesting those waters. According to the plaintiff merchants and numerous Ottoman officials, the capitulations stated that Venice had guaranteed the security of that sea and had promised to compensate the merchants who had suffered losses at the hands of pirates and privateers. The *bailo* and the Venetian government always denied the existence of such guarantee but stated that Venice nevertheless endeavored to fight the pirates, release the captives, and retrieve the robbed goods. The *'ahidnāme*s contain only few general and reciprocal articles about the suppression of pirates, their punishment, and the retrieval of the robbed goods. Such general articles could not offer solution to complicated cases arising from pirate attacks, like the attack of the Uskoks to the Bosnian merchants in the second case. These pirates were subjects of the archdukes of Austria but they enjoyed support from numerous Venetian subjects in the Dalmatian region. At the end of the case, in their declaration over the settlement, the merchants plainly stated that Venice could not be held accountable for the losses suffered by Ottoman merchants on the sea. However, in all the following cases of merchants robbed by pirates and privateers in the Adriatic Sea, the Ottoman authorities continued to demand that the Venetian government pay compensation.

A last emblematic point of controversy was the legal status of the *bailo* in the Ottoman Empire. In both disputes, numerous Ottoman authorities claimed that the *bailo*, according to the capitulations, was the legal representative (*vekil*) of the Venetian government. Consequently, they demanded that he stand trial in the Ottoman courts for the charges brought against Venetian subjects and authorities by the aggrieved merchants. The *bailo* always denied that he had been sent to Istanbul to act as a proxy for the Venetian government, and vis-à-vis the Ottoman authorities he always maintained that he dealt exclusively with the political issues between the two states. Consequently, he refused to be tried in the Ottoman courts according to the Ottoman law. In the *'ahidnāme*s we do not have detailed information over the legal status of the *bailo*: two rules state that any case lodged against him could be heard in the Imperial Divan and that, as we have already seen above, he could not be held responsible for the debt of individuals. In our two disputes, the Ottoman authorities wavered from considering him a legal representative of the Venetian government, as the plaintiff merchants did, to deeming him as an exclusively diplomatic one.

These three instances show an important feature of the capitulations: Their general and often vague rules did not suffice to regulate the complex commercial and political relations between the Ottoman Empire and the Republic of Venice; consequently, specific cases on the ground involved considerable discussion and negotiation between Ottoman and Venetian officials. The *'ahidnāme*s were only a theoretical framework, a set of general rules, within which the Ottoman authorities, the plaintiff merchants, and the *bailo* had to "fend for" their interests by negotiating with each other.[54] During these negotiations both sides spent considerable efforts to have their interpretation of the rules accepted by the other side and applied on the ground. This process of consensus building over the way of applying the *'ahidnāme*s was exclusively political; it involved many political actors, threats, and confrontational acts, as our disputes clearly show. Usually, the final document about the settlement clarified the points of contention in the capitulations. This seemingly inherent uncertainty of the *'ahidnāme*s is well demonstrated by the frequent issuance, upon the request of the *bailo* and the Venetian consuls, of Ottoman

[54] For similar conclusions about application of the Dutch and British capitulations in the Ottoman Empire during the 18th century, see Olnon, "Towards Classifying *Avania*s," p. 185-186.

ad hoc decrees that clarified rules or amended them. However, such clarifying documents did not prevent the same contentious issues to be again negotiated in a following dispute. The Venetian *baili* disregarded or denied this inherent uncertainty of the capitulatory regime. They interpreted the capitulations in their own favor and rejected the different interpretations of the Ottoman authorities and, above all, of the plaintiff merchants as *avania*s —violation of the *ʿahidnāme*s. It is highly probable that some claims of the merchants were blatant lies and ploys as were some of their demands from Venice. However, in some cases their claims might have reflected the ways they and some Ottoman officials perceived the rules of the capitulations. Therefore, the claim of the Bosnian merchants that Venice had guaranteed against the attacks of pirates in the Adriatic Sea might be the result of their interpretation of the rulings of the *ʿahidnāme*s about the suppression of piracy.

BIBLIOGRAPHIC REFERENCES

Albèri (Eugenio) ed., *Relazioni degli ambasciatori veneti al Senato*, Florence, Società Editrice Fiorentina, 1839-1863, 18 vols.

Arbel (Benjamin), *Trading Nations: Jews and Venetians in the Early Modern Eastern Mediterranean*, Leiden, E.J. Brill (*Brill's series in Jewish studies* 14), 1995.

Arbel (Benjamin), "Jews in International Trade: The Emergence of the Levantines and Ponentines," *in* Robert C. Davis, Benjamin Ravid ed., *The Jews of Early Modern Venice*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2001, p. 73-96.

Arbel (Benjamin), "Maritime Trade and International Relations in the Sixteenth-Century Mediterranean: The Case of the Ship Ghirarda (1575-1581)," *in* Vera Costantini, Marcus Koller ed., *Living in the Ottoman Ecumenical Community, Essays in Honour of Suraiya Faroqhi*, Leiden, Brill (*The Ottoman Empire and its Heritage* 39), 2008, p. 391-408.

Bin (Alberto), *La Repubblica di Venezia e la questione adriatica: 1600-1620*, Rome, Il Veltro, 1992.

Bracewell (Catherine Wendy), *The Uskoks of Senj: Piracy, Banditry, and Holy War in the Sixteenth-Century Adriatic*, Ithaca, Cornell University Press, 1992.

De Groot (Alexander H.), *The Ottoman Empire and the Dutch Republic: A History of the Earliest Diplomatic Relations, 1610-1630*, Istanbul, Nederlands historisch-archaeologisch Instituut (*Uitgaven van het Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Istanbul* 43), 1978.

De Groot (Alexander H.), "The Historical Development of the Capitulatory Regime in the Ottoman Middle East from the Fifteenth to the Nineteenth Centuries," *in* Maurits van den Boogert, Kate Fleet ed., *The Ottoman Capitulations: Text and Context*, Rome, Istituto per l'Oriente C. A. Nallino (*Oriente Moderno* 22/3), 2003, p. 575-604.

Dursteler (Eric), "Commerce and Coexistence: Venetian and Ottoman Merchants in the Early Modern Era," *Turcica* 34 (2002), p. 105-133.

Eldem (Edhem), *French Trade in Istanbul in the Eighteenth Century*, Leiden, Brill (*The Ottoman Empire and its Heritage* 19), 1999.

Eldem (Edhem), "Capitulations and Western Trade," *in* Suraiya Faroqhi ed., *The Cambridge History of Turkey -III- The Later Ottoman Empire, 1603-1839*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 281-335.

Fabris (Antonio). "Un caso di pirateria veneziana: la cattura della galea del bey di Gerba (21 ottobre 1584)," *Quaderni di Studi Arabi* 8 (1990), p. 91-112.

Faroqhi (Suraiya), "Bosnian Merchants in the Adriatic," *in* Markus Koller, Kemal Karpat ed., *Ottoman Bosnia: A History in Peril*, Madison WI, University of Wisconsin Press (*Publication of the Center of Turkish Studies* 3), 2004, p. 225-239.

Greene (Molly), *Catholic Pirates and Greek Merchants: A Maritime History of the Mediterranean*, Princeton NJ, Princeton University Press (*Princeton Modern Greek Studies*), 2010.

Kadı (İsmail Hakkı), *Ottoman and Dutch Merchants in the Eighteenth Century: Competition and Cooperation in Ankara, Izmir, and Amsterdam*, Leiden, Brill (*The Ottoman Empire and its Heritage* 50), 2012.

Kafadar (Cemal), "A Death in Venice (1575): Anatolian Muslim Merchants Trading in the Serenissima," *Journal of Turkish Studies* 10 (1986): *Raiyyet Rüsümü*, *Essays Presented to Halil İnalcık*, p. 191-218.

Kołodziejczyk (Dariusz), *Ottoman-Polish Diplomatic Relations (15th-18th Century): An Annotated Edition of* ʻAhdname*s and Other Documents*, Leiden, Brill (*The Ottoman Empire and its Heritage* 18), 2000.

Olnon (Merlijn), "Towards Classifying *Avania*s: A Study of Two Cases Involving the English and Dutch Nations in Seventeenth-Century Izmir," *in* Alastair Hamilton, Alexander H. de Groot, Maurits H. van den Boogert ed., *Friends and Rivals in the East: Studies in Anglo-Dutch Relations in the Levant from the Seventeenth to the Early Nineteenth Century*, Leiden, Brill (*Publications of the Sir Thomas Browne Institute* 14), 2000, p. 159-186.

Panaite (Viorel), "Trade and Merchants in the 16th-Century Ottoman-Polish Treaties," *Revue des études sud-est européennes* XXXII/3-4 (1994), p. 259-276.

Pedani Fabris (Maria Pia), "Between Diplomacy and Trade: Ottoman Merchants in Venice," *in* Suraiya Faroqhi, Gilles Veinstein ed., *Merchants in the Ottoman Empire*, Leuven, Peeters (*Collection Turcica* 15), 2008, p. 3-21.

Skilliter (Susan A.), *William Harborne and the Trade with Turkey, 1578-1582: A Documentary Study of the First Anglo-Ottoman Relations*, London, The British Academy, 1977.

Theunissen (Hans), "Ottoman-Venetian Diplomatics — the *ʻAhd-name*s: The Historical Background and the Development of a Category of Political-Commercial Instruments together with an Annotated Edition of a Corpus of Relevant Documents," *Electronic Journal of Oriental Studies* 1/2 (1998), p. 1-698.

Tiepolo (Maria Francesca), Tonetti (Eurigio) ed., *I Greci a Venezia, Atti del convegno internazionale di studio, Venezia, 5-7 nov. 1998*, Venice, Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, 2002.

Van den Boogert (Maurits H.), "Redress for Ottoman Victims of European Privateering: A Case against the Dutch in the *Divan-ı Hümayun* (1708-1715)," *Turcica* 33 (2001), p. 91-117.

Van den Boogert (Maurits H.), *The Capitulations and the Ottoman Legal System: Qadis, Consuls, and Beraths in the 18th century*, Leiden, Brill (*Studies in Islamic Law and Society* 21), 2005.

Veinstein (Gilles), "Les marchands étrangers dans l'Empire ottoman (XVIe-XVIIIe siècles): autour de la question des prix," *in* Suraiya Faroqhi, Gilles Veinstein ed., *Merchants in the Ottoman Empire*, Leuven, Peeters (*Collection Turcica* 15), 2008, p. 47-61.

Veinstein (Gilles), "Les capitulations franco-ottomanes de 1536 : sont-elles encore controversables ?," *in* Vera Costantini, Marcus Koller ed., *Living in the Ottoman Ecumenical Community, Essays in Honour of Suraiya Faroqhi*, Leiden, Brill (*The Ottoman Empire and its Heritage* 39), 2008, p. 391-408.

Tommaso Stefini, *Marchands ottomans en conflit avec la République de Venise à la fin du XVIe siècle : quelques remarques sur le régime contesté des capitulations*

Parmi les nombreuses études sur les capitulations ottomanes des dernières années, très peu se sont penchées sur le rôle des capitulations dans la régulation du commerce des sujets ottomans avec l'Europe occidentale à l'époque moderne. En conséquence, nous savons très peu sur le régime légal qui permettait à de nombreux marchands, au départ des domaines du sultan, de se rendre dans un État de l'Europe occidentale et d'y mener leurs activités commerciales sans inquiétude. Cet article vise à éclaircir ce régime à travers l'analyse de deux importants conflits dans les années 1580, entre des marchands ottomans d'un coté et des autorités et sujets vénitiens de l'autre. La République de Venise constitue un contexte excellent à cet égard, si l'on tient compte de sa grande communauté marchande ottomane. Les différends traités dans cette étude nous montrent que les marchands lésés, dans leurs requêtes de compensation, suivaient des procédures légales précises et arrivaient à obtenir le soutien de nombreux Ottomans de haut rang. En outre, la résolution de ces affaires, qui impliquait souvent des négociations longues et compliquées entre les autorités ottomanes et vénitiennes au sujet du contenu des capitulations, montre que ces dernières constituaient seulement un ensemble de règles générales pour la conduite du commerce et que l'application sur la base de ses termes impliquait toujours un grand effort de diplomatie.

Tommaso Stefini, *Ottoman Merchants in Dispute with the Republic of Venice at the End of the 16th Century: Some Glances on the Contested Regime of the Capitulations.*

Despite the numerous studies on the Ottoman capitulations in the past few decades, few of them focused on their role in regulating the trade of Ottoman subjects with Western Europe during the early modern era. Thus we know very little about the legal regime which enabled numerous merchants from the sultan's realm to go to a Western European state and trade there without hindrance. The present paper aims at shedding some light on this legal regime by analyzing two important disputes between some Ottoman merchants and some Venetian subjects and authorities which took place during the 1580s. The Republic of Venice, given its large Ottoman mercantile community, represents an excellent context for this topic. The disputes discussed in this study show us that the aggrieved merchants, in their request of redress, followed precise legal procedures and managed to enlist the backing of many high-ranking Ottomans. Furthermore, the resolution of these cases, which entailed long and complicated negotiations between the Ottoman and the Venetian authorities over the contents of the capitulations, shows that the latter constituted only a set of general rules for the conduction of trade and that the application on the ground of their provisions always involved a great deal of diplomacy.

SLAVES AND FREEDMEN IN 17TH- AND EARLY 18TH-CENTURY OTTOMAN CRETE

Being one of the last major Ottoman conquests, Crete is often considered to be a province that was treated by the Ottomans as a ground for institutional experimentation in the framework of the new economic and political realities that were being shaped within the Empire from the late 16th century onward.[1,2] Yet, so far, neither the application of Ottoman institutions on the island nor the Cretan population's responses to them have drawn sufficient systematic scholarly attention. In this paper, I will try to put a few pieces of this rather big and complicated puzzle together, and demonstrate some aspects of the practice of chattel slavery and slave manumissions on the island. I will argue that, together with other institutions, such as the army and the *vakıf*s, slavery was used by the local Muslim community as a means of bridging the gap between them and the non-Cretan elite that was settled on the island during the War for Crete (1645-1669).

Yannis Spyropoulos, boursier postdoctoral Fernand-Braudel IFER, Centre d'études turques, ottomanes, balkaniques et centrasiatiques (Cetobac, UMR 8032, CNRS – EHESS – Collège de France), Collège de France, Institut d'études arabes, turques et islamiques, 52 rue du Cardinal-Lemoine F75231 Paris cedex 05.
spyropoulosy@gmail.com

[1] This article is based on a paper I presented at the International Workshop on Slavery in the Ottoman Empire organized by Cetobac in Paris on November 23, 2012. I would like to thank the organizers and the participants for their contribution to a very fruitful meeting that gave me the chance to revisit some old research of mine and prompted me to write this article. Especially, I would like to thank Nicolas Vatin and Hayri Gökşin Özkoray for their valuable comments and suggestions.

[2] Greene, *A Shared World*.

Turcica, 46, 2015, p. 177-204. doi: 10.2143/TURC.46.0.3087634

Most of the documents used for my study come from the Kandiye judicial registers (*sicillat*) preserved at the Vikelaia Library of Herakleion. In particular, I have used entries from the registers 1-12, 14, and 15, covering the period from 1657 to 1720. In order to explore the institution in an even earlier period, not covered by the extant records of Kandiye, I have also used Mustafa Oğuz's transliterations of the two judicial registers of Resmo (mod. Rethymno)[3] referring to the period from 1650 to 1656.[4] Unfortunately, due to the unavailability of other documentation on slavery in early Ottoman Crete, most of my data is based on a type of source that leaves little room for the examination of the slaves' private life, attitudes, and views. Bearing this limitation in mind, I will try to create an overview of some of the most important aspects of the institution's application on the island and to interpret them both in an imperial and a provincial framework.

ENSLAVEMENT

The period under examination was a time of war both for Crete and for the Ottoman Empire in general, a fact that is clearly reflected on the slaves' ethnic identities. Before 1715, about two thirds of the 152 slaves with an identified place of origin mentioned in the registers came from areas that were either at war with the Ottomans or on the routes of Ottoman military campaigns.[5] In particular, most of the registered slaves were characterized by the local *kadı*s as Russians or *Rum* (Greek-speaking Orthodox Christians), most probably enslaved during the consecutive Russo-Ottoman wars of the period and the War for Crete. Besides these two large ethnic groups one also finds several slaves of other ethnicities, such as Hungarians, Austrians, Poles, Croatians, Moldavians and Venetians, who were also quite possibly enslaved during Ottoman military operations (fig. 1).

[3] Oğuz, *Girit (Resmo) Ser'iye Sicil Defterleri* (hereafter: M.O.).

[4] From the above-mentioned registers the ones that were studied in their entirety were the last two as well as the Turkish Archive of Herakleion (T.A.H.) registers 3, 5 and 7. For the study of the rest of the registers I mainly used as a guide Stavrinidis, *Μεταφράσεις*. In my research, the following publications also constituted a valuable guide: Karantzikou, Photeinou, *Τρίτος Κώδικας*; Varoucha *et al.*, *Πέμπτος Κώδικας*.

[5] 1645-1669 (war against Venice), 1663-1664 (war against the Habsburgs), 1672-1677 (war against Poland), 1667-1681 (several campaigns against Russia), 1683-1699 (war against the Habsburgs, Poland, Venice and Russia), 1710-1711 (campaign against Russia), 1715-1718 (war against Venice and the Habsburgs): Shaw, *History*, p. 201-202, p. 212-215, p. 217-218, p. 223-225, p. 229-233.

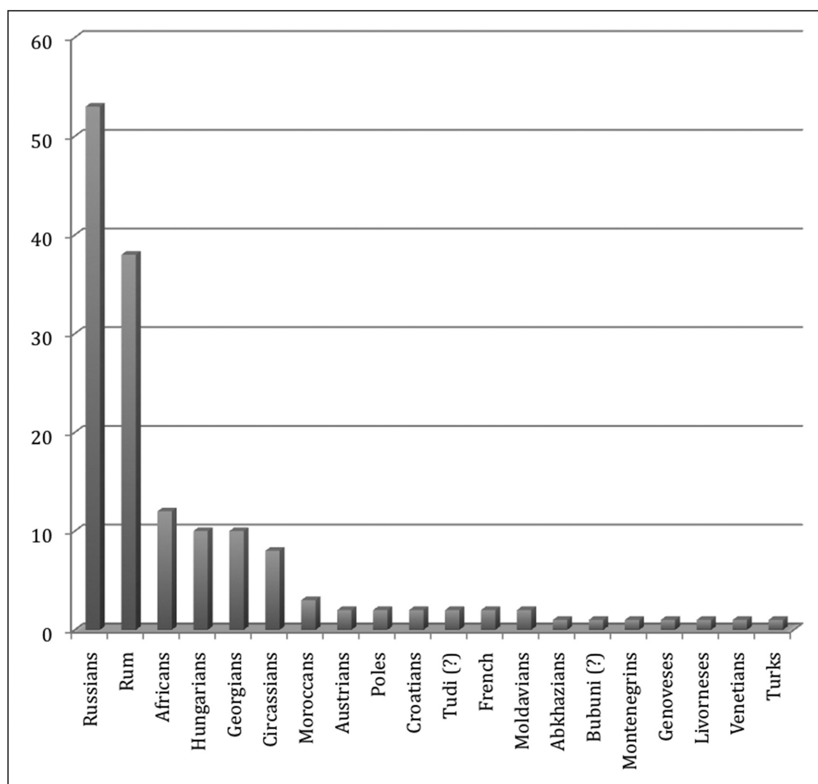


Fig. 1. Number of slaves per identified place of origin (1650-1715).

Following 1715, there was a great influx of war captives into the Cretan slave market as a result of the conquest of the fortified islet of Spinalonga by the northeastern coast of Crete. The case of Spinalonga represents a well-documented example of a massive capture and sale of slaves, since the process of registration, transfer, and sale of the captives, their prices, the taxes collected by the state and the local officers, as well as detailed descriptions of the enslaved are preserved in the Ottoman sources in their entirety. According to the documents, the total number of captives taken by the Ottomans was initially 473 —230 men and 243 women— and increased to 616 due to new captivities and births. Amongst them, the 139 slaves seen as being the most robust and suitable for rowing, were sent to the imperial arsenal of Istanbul as oarsmen, and 19 of them died during the trip. The remaining 466 —after the delivery

of 11 to the *paşa* of Kandiye— were sold at the local slave market for 34,368.5 *guruş*, and their belongings for 1,337 *guruş*, while the Ottoman state collected an extra 1,018.5 *guruş* as *pençik* tax.[6] The gross profit from the sale of the captives amounted to 36,724 *guruş* out of which 3,062.5 were spent on food (*çorbalık*) for the captives that were sold in Crete and 310 were given for the rusk (*peksimet*) used for the sustenance of the 120 captives that were sent to Istanbul.[7]

Despite the detailed physical descriptions of the captives of Spinalonga given in the registers, there is no mention of their origins, although from their names it becomes easy to understand that most of them were local Orthodox Christians. What is more interesting, though, is the existence among them of several people with Muslim names described in the registers as apostates from Islam (*murtad*). Although, according to the most common interpretation of Islamic law at the time, apostasy from Islam was punishable by death,[8] in this instance the captive Muslims were either sold at the local market of Crete or sent to the imperial arsenal together with the enslaved Christians. This case is indicative of the flexibility with which the Ottoman state could treat the application of its existent Islamic legal tradition when profit was involved.

On a local level, a similar flexibility was displayed by the island's Ottoman administration in the many cases of Cretan children that were sold or traded by their own parents to wealthy individuals that often belonged to the local administrative elite.[9] Despite its strict prohibition by Islamic law,[10] this practice had reached such immense proportions that in 1659 the Ottoman chief admiral (*kapudan paşa*) had to issue an order prohibiting the treatment of children as commodity.[11] Yet the *sicil*s clearly show that the practice went on uninterrupted in the following years. In some cases, the terms used in such transactions are similar to those used for

6 For the *pençik* tax and its real amount in the case of the Spinalonga captivities, see the next section of the paper.

7 T.A.H.14:122, 125, 127, 132; 15:88; Spyropoulos, "Το οθωμανικό φρούριο;" Stavrinidis, "Η τύχη."

8 Heffening, "Murtadd."

9 Out of the 20 cases of children treated as commodity found in the registers, 19 were sold to Muslim individuals, 18 of which belonged to the *askeri* class. See, for instance T.A.H.1:68, in which the very *kadı* of Resmo buys a child from a Christian for the price of 30 *riyal guruş*.

10 Kermeli, "Children," p. 269-271, p. 274. Also, for the cases in which someone could or could not be legally enslaved according to Islamic law, see Vatin, "Une affaire interne," p. 150-152.

11 T.A.H.1:104.

any other sale of property witnessed in the sources, with the parent either openly declaring that he is selling his child ("*bey' etdim*") or just stating that he gives it away to the service (*hizmet*) of a creditor to whom he is indebted because he "cannot provide clothing and money for its subsistence" ("*kisve ve infaka kadir değilim*").[12]

Besides the above-mentioned categories, many slaves came from areas where organized enslavement expeditions were taking place, such as Africa and Circassia. In fact, Africans constituted the third largest ethnicity among the slaves found in the registers (fig. 1). Others were enslaved during both Ottoman and non-Ottoman pirate raids in places such as the Morea, Spinalonga, Malta, Portugal, Cyrenaica, the Aegean, and Cyprus, and ended up in the Cretan market.[13] Such was, for instance, the case of Safiye bint Şa'ban and of her son İdris who were enslaved by a European (*Frenk*) and then sold to a Jew named Benyaki, who brought them to Crete and sold them in 1688 to a certain Yusuf Beşe for the price of 99 *esedi guruş*. Yet, Safiye proved that she was a freeborn Muslim to her new master and managed to successfully claim both her and her son's freedom in the court of Kandiye.[14]

THE MARKET, PRICES, AND TAXES

We do not know much about either the Crete's slave markets or the slave dealers who were active in them. Evliya Çelebi has left us with the only known testimony on the location of the slave market in Kandiye, which was close to the eastern wall of the city, also mentioning that there was a separate dais set for the sale of women (*avrat pazarı*) and another for buyers interested in purchasing young boys (*oğlan pazarı*).[15] We also know that the hundreds of captives of Spinalonga were sold in Kandiye's slave market, while in a court case from 1671 there is one mention of a slave dealer, a visitor to Kandiye, the presence of whom is probably indicative of a busy marketplace that attracted professionals even from

[12] M.O.549/336, 579/346, 599/353, 737/387, 759/392, 761/393, 762/393, 845/415, 881/430, 387/289; T.A.H.1:67, 68, 69, 72; 3:161, 171, 191, 235; 4:196; 8:44. Also, on this practice, see Kermeli "Children."

[13] For some such cases, see T.A.H.8:132, 10:9, 11:86, 2:247, 5:192, 3:160-161.

[14] T.A.H.5:215-216. The illegal enslavement of Ottoman subjects by pirates was nothing but a rare phenomenon. On this issue, see Vatin, "Une affaire interne," p. 155-156.

[15] *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, p. 231.

outside the island.[16] Unfortunately, the above-mentioned information is less than adequate for the historical reconstruction of the way the slave markets and the slave dealers' guilds of Crete were organized and operated. On the other hand, the sources give us plenty of data concerning the value of slaves.

Although H. Sahillioğlu in his seminal article on slavery in the city of Bursa in the late 15th and early 16th centuries claims that following large military expeditions there was a general tendency toward devaluation in the prices of slaves,[17] this seems not to have been the case in early Ottoman Crete. Despite the fact that this lack of large-scale fluctuations in the slave prices of the Cretan market can be seen to a certain extent as a result of the decreased number of successful Ottoman military campaigns and conquests during the 17th and early 18th centuries, and of a resulting decrease in the number of slaves imported to the Ottoman market, it cannot be fully explained by them. When compared to both real-estate and paid-labor prices on the island, it becomes obvious that slave prices were high, with slaves being mostly reserved for the well-to-do, and that even in periods of increased influx of slaves to the island's market, such as right after the conquest of Spinalonga, they managed to maintain their value.[18] Thus, in my view, the lack of large-scale fluctuations in the prices of slaves in Crete was not that much the product of decreased war-related captivities, as much as it reflected the slaves' treatment by the locals as "luxury items" with a positive elasticity on demand. This treatment, as I will explain in this article's last section, can be better understood as a result of the fluid social and religious conditions prevalent on the island right after its Ottoman conquest.

Factors such as age, skin color, virginity, mental and physical disabilities, and even previous attempts to escape, significantly influenced slave prices. In all cases, the most expensive slaves were those between the ages of 10 and 35 years with the highest bids given for white virgin girls between 13 and 25 years, and teen boys, while at the other end of the spectrum were those with disabilities and black slaves. Most commonly the prices of slaves in Crete ranged from 65 to 150 *esedi guruş*. Yet, even the ones with the lowest prices were still quite hard to afford for Cretans of modest means. For instance, in 1717, Damianos,

[16] T.A.H.2:116.

[17] Sahillioğlu, "Slaves," p. 46-47.

[18] For a comparison of slave prices with the prices of real estate and free paid labor in the period under examination, see Spyropoulos, "Status Claims," p. 472-474.

a 12-year-old boy with mental disabilities, was sold for the very "low" —for the standards of the slave market of Kandiye— price of 27 *guruş*, an amount of money with which one could, in the same year, buy in the city's market 461.8 kg of lamb meat, 933.1 kg of bread, or 1,385.5 *l* of milk.[19] On the other hand, in 1671, a female slave was sold at the same market for 350 *esedi guruş*, thus exceeding by 50 *esedi guruş* the price of a large two-floor house inside the city of Kandiye, consisting of several rooms and a garden.[20]

The *kanunname* of Crete, issued in 1650, shows that the state was interested in regulating the island's developing slave market, although its financial intervention seems to have been kept by Istanbul at a low level. In particular, according to the regulation, for every purchase of slaves the state was due to collect 160 *akçe*s —80 from the dealer and 80 from the buyer ("*eger esir satılsa satandan seksan akçe ve alandan dahi seksan akçe alına*").[21]

Estimating the percentage that this amount of money represented in terms of slave prices can be quite problematic, since the official Ottoman sources of the time refer to two different par values that defined the relation of *akçe* to *esedi guruş*,[22] both concerning a period of two decades after the issue of the *kanunname*. More specifically, according to a judicial document, in 1671, the value of an *esedi guruş* was determined to 88 *akçe*s, while in 1672, two different official documents defined its value as 88 and 130 *akçe*s respectively.[23] If we assume that these relations were more or less valid throughout the whole period under examination, we can calculate the tax of 160 *akçe*s collected by the state upon slave purchases to a percentage of approximately 1.2-2.8% of the average value of slave prices, using the relation of 1/88, and of 0.8-1.2%, using that of 1/130. In any case, the amount of tax collected by the state, if it continued being at the same levels from 1650 to 1720, seems to have been quite low, a policy that could have acted as a stimulus for the development of slave trade in the area.

[19] T.A.H.15:86, 87, 95.

[20] T.A.H.3:107; 5:2.

[21] Gülsoy, *Girit'in Fethi*, p. 317.

[22] *Esedi guruş* was the name that the Ottomans used for the Dutch thaler, the type of money most commonly used as a means of slave trade-related transactions in the market of Crete until the beginning of the 18th century, when most of the prices started being calculated in the new Ottoman *guruş*, which had an estimated value of 120 *akçe*s.

[23] T.A.H.3:127, 251, 254.

The *kanunname* also makes a reference to a duty of 15 *akçe*s imposed on dealers for every black slave imported to the island (*arab kul ve câriyesi gelse her neferden on beşer akçe alına*),[24] while there is no mention of an importation duty on white slaves, which seems quite strange if we consider that the vast majority of slaves coming to the island from other areas were white.

Another tax collected by the Ottoman state was the *pençik* or *penç-yek*, a term that literally means one fifth. The imposition of this tax was based on a Quranic verse, according to which one fifth of the spoils of war belonged to God, to the Prophet and his family, to the orphans, to those in need, and to travelers.[25] The Ottomans most probably started collecting the *pençik* at the time of Murad I's reign (1362-1389), determining its price to one out of five captives or 25 *akçe*s per prisoner in the case of less than five captivities.[26] Yet, there are indications suggesting that the *pençik* tax became increasingly monetized in the following centuries.[27]

From the *sicil*s of Crete we understand that the state was eager to collect the *pençik*, both in money and kind. In particular, after the massive sale of the war captives of Spinalonga, the Ottoman officials collected only 1/36 of the total gross profit from the sale as *pençik*, an amount that was, in fact, used as complementary to the above-mentioned 120 oarsmen who were sent to the imperial arsenal in order for the state's share to reach 1/5 of the total value of the slaves sold.

Yet, it seems that in some cases the state chose not to interfere with the enslavement of war captives. Instead, it gave permission to soldiers, and especially to those who participated in military campaigns as volunteers (*gönüllü*), to keep any prisoners that they managed to capture in battle, a measure that probably acted as motivation for their more active participation in the war. This, for instance, happened in the case of the siege of Hanya by the Venetians in 1692. According to a document, dated 6 *Muharrem* 1104 (17 Sept. 1692), the sultan had issued a *ferman* allowing the soldiers to keep all the captives they managed to capture while defending the city. Yet, their officers ("*ağamız ve kethüdamız*") demanded the troops to share their prisoners with them, probably under the pretext that they collected a *pençik* tax. The dispute was only resolved

24 Gülsoy, *Girit'in Fethi*, p. 317.
25 Beldiceanu-Steinherr, "En marge d'un acte," p. 38.
26 *Ibid.*, p. 38-39; Erdem, *Slavery*, p. 19-20.
27 Erdem, *Slavery*, p. 19.

when a certain Pir Osman, one of the wronged volunteer soldiers, sent a petition to the Porte, asking for an order that would end this injustice. Indeed, the sultan replied, verifying the fact that the captives should be handed over to those who, according to the captive records (*üsera defteri*), had enslaved them in battle ("*hîn-i ma'rekede*").[28]

As was also the case in other areas of the Ottoman Empire,[29] the job of finding fugitive slaves, along with the income involved therein, was contracted by the state to private individuals called *yavacı*s. Owners of runaway slaves had to pay a certain amount of money called *kul ve cariye müjdegânesi* to those who returned their slaves. In practice, whoever managed to find a slave would collect a fee of "good news" from the *yavacı*, and the latter would keep the slave until the owner claimed him back. After the owner proved his right to the slave, he had to pay the price of the fee back to the contract holder as well as a certain amount depending on the one spent on the sustenance of the slave by the latter. Unclaimed slaves would be put up at auction. These contracts could be subleased by the entitled *yavacı* through a private contract to another individual, a common practice during the War for Crete, in which both Muslim and Christian contractors were involved.[30]

THE USE OF SLAVES

Slaves in Crete were treated both as valuable assets used for different kinds of transactions, as well as laborers. Thus, in many cases we see them being sold, rented, inherited, pawned, exchanged, or given away as gifts,[31] but we also find them working as farmers, cattle breeders, domestic servants, workers in cellars, porters and donkey drivers —the last two tasks being reserved mainly for black slaves.[32] Yet, from the sources it becomes obvious that slave labor was not used by slave owners with the prospect of any real financial benefit, both because of the slaves' excessive cost and the lack of luxury-good industries that could

[28] Pir Osman's interesting petition is registered in the judicial register right before the sultan's reply (see facsimile of Doc. 1 in the appendix).

[29] See, for instance, Sahillioğlu, "Slaves," p. 91; Ergenç, *XVI. Yüzyılın Sonlarında Bursa*, p. 135.

[30] M.O.920/445-446, 999/486, 1062/516; T.A.H.1:129.

[31] T.A.H.3:25-26, 71, 111-112; 5:80-81, 82-83.

[32] M.O.147/209-210; T.A.H.1:62; 7:49, 151; 8:38; 11:52; 19:173; Spyropoulos, "The Creation," p. 37, p. 45-46.

have prompted their more active involvement in the island's economy, as was the case, for instance, in 15th- and 16th-century Bursa.[33] Although, as shown above, slave prices in the Cretan market were very high compared to the prices of basic commodities such as food and real estate, the unprofitable nature of slave labor becomes even more obvious if we compare it to the price of free paid labor on the island. A sample from the years 1688-1694 makes it clear that the average salary of servants working in the city of Kandiye was 10 *esedi guruş* per year, while in the same period and market the average price of slaves was 160 *esedi guruş*, meaning that a slave had to work for 16 years in one's service before becoming a profitable asset for his master, and that is without taking into account the series of expenses that slave ownership legally entailed and that the much more flexible free labor was rid of.[34]

Many female slaves were used as concubines, which becomes evident either indirectly from the names given to them and from their high prices, or directly when they are mentioned as mothers of their masters' children.[35] In all cases where concubines are mentioned explicitly as such, they are noted as being of Russian, Hungarian and Georgian origin.[36] I should note here that in the registers I never came across any eunuchs, despite the fact that the existence of harems suggests the employment of such slaves in Crete.[37]

THE RELIGIOUS IDENTITY OF THE SLAVES AND THEIR MASTERS

Out of a total number of 200 slaves with a traceable religion, 38 were Christians and 162 were Muslims. Most of the Muslim slaves seen in the

[33] On the benefits of servile labor in the case of large-scale industrial production, see Erdem, *Slavery*, p. 15. For the employment of slaves in the Bursa textile industries, see Sahillioğlu, "Slaves," p. 55-57. For some *sicillat* registries referring to the use of slaves in the industries of Bursa, see İnalcık, "Osmanlı İdare, Sosyal ve Ekonomik Tari hiyle İlgili Belgeler," p. 5, p. 10-12, p. 16, p. 23, p. 28, p. 65, p. 68, p. 70, p. 73, p. 75-76, and *passim*.

[34] For a more detailed analysis of this argument and the incidental expenses of the maintenance of slaves, see Spyropoulos, "Status Claims," p. 471-475.

[35] Usually slaves with names indicating beauty, such as Gülbu and Gülistan ("the one who smells like roses" and "rose garden" respectively), would be priced higher than other female slaves. For some observations concerning the names of slaves in the Ottoman Empire, see Faroqhi, "From the Slave Market to Arafat," p. 8-9.

[36] T.A.H.3:71; 5:116, 143-144, 172.

[37] See, for instance, T.A.H.1:53.

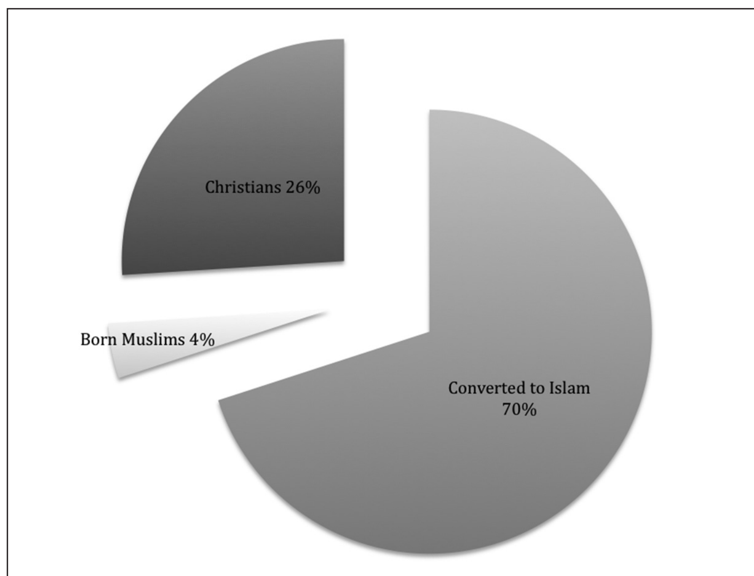


Fig. 2. Religious identity of slaves (1650-1715).

registers were registered by the *kadı*s as being the sons/daughters of "Abdullah," a name that literally means "slave of God." As it was not considered appropriate for first generation converts to maintain their non-Islamic patronymics after their conversion to Islam, "Abdullah" was used in the judicial registers instead of their fathers' real non-Islamic names.[38] Thus, if we take it as an indicator of conversion, we can assume that only 6 among the group of Muslim slaves were born Muslims,[39] while 104 were converts (fig. 2). For the remaining 52 Muslims, due to the lack of their patronymic, we cannot specify if they had been born Muslims or converted to Islam, although judging by the above-mentioned percentages the second seems the most likely case for most of them.

[38] Sahillioğlu, "Slaves," p. 61-62.

[39] Since, according to Islamic law, the enslavement of free-born Muslims was illegal, we can assume that these 6 slaves were most probably the children of slaves that had been already converted to Islam. Although there is also a possibility that they were illegally enslaved free-born Muslims, it seems rather unlikely that their masters would openly admit in court such an unlawful act. Thus, the first case seems more probable.

The slave owners were also predominantly Muslim and belonging to the *askeri* class of the island. Out of the 167 traceable references to slave owners, 158 pertain to Muslims and, in almost all cases where their profession or title is recorded, it is clear that they held some kind of military, administrative or religious position. Through the examination of the extant inheritance inventories (*tereke*) in the *sicil*s of Kandiye, we can also deduce that slave owners, in general, had large fortunes.[40] Thus, it becomes obvious that slave ownership in early Ottoman Crete was dominated by a group of well-off *askeri* Muslims who belonged to two distinct categories of the island's elite —those of local and those of non-local origin. Both of them, as I will explain later, had their own status claims, and this had a great impact on their treatment of slaves.

HOW MILD WAS THE PRACTICE OF SLAVERY IN CRETE?

Since slaves in the Ottoman Empire were not used en masse for intense manual labor in industries or plantations, as was often the case in Western Europe and the Americas, it is commonly acknowledged that Ottoman chattel slavery was not as harsh as its western counterparts. It is true that many cases from Crete tend to confirm this assertion, as we often see slaves being freed, having good relations with their masters, inheriting their properties, being offered professional medical treatment when sick, being appointed custodians of their masters' children and even joining the military through the networks of their *askeri* patrons.[41] Yet, these cases should not mislead us into overstressing the mildness of the practice of slavery on the island. Although, as I mentioned in the beginning, it is difficult to trace the slaves' perspective on such issues based only on judicial records, several other cases registered in the *sicillat* of Crete demonstrate that not all slaves enjoyed a favourable treatment. One can locate examples of slaves taking their masters to court, claiming their freedom and accusing them of ill treatment as well as examples of fugitive

[40] T.A.H.2:241-242, 291-293, 324-327, 386; 4:391-394, 474; 5:201-202; 7:70-71, 103-104; 8:90; 9:28-29, 42-43, 54-55, 73, 74-78; 13:101-105; 14:22-23, 30-31, 61, 83-85; 15:12-13, 25, 272-273. For a list of the names and professions of the slave owners mentioned in these inventories, as well as the number of slaves they possessed, see Spyropoulos, "Status Claims," p. 484-493.

[41] T.A.H.1:7; 2:111; 3:46-47; 5:8, 17, 207, 233-234, 292.

slaves running away from their owners.[42] Such was, for instance, the case of a certain Mehmed bin Abdullah, a convert of *Rum* origin, who escaped from his janissary owner, Haydar Beşe, and managed to avoid arrest by hiding on the island for seven years. Eventually, in 1657, he was arrested and led to the court of Resmo, where Haydar's delegate, Hasan Beşe, seized him in order to sell him on his master's behalf. Mehmed admitted before the *kadı* that he belonged to Haydar who had bought him for 72 *riyal guruş*.[43]

EMANCIPATIONS

In Islamic law, the emancipation of slaves is considered to be a pious act and, as such, it is often encouraged by the Quran, the Hadiths, as well as by other works of Islamic jurisprudence.[44] In the Ottoman context, the most commonly encountered types of emancipation that took place with the consent of slave owners were *mevlâ*, *tedbir*, and *mükâtebe*.[45] The basic characteristic of *mevlâ* emancipations is that they did not openly require from the slave to provide any kind of service or material return in exchange for his freedom. On the other hand, the *tedbir* and *mükâtebe* emancipations were not unconditional. In particular, in the case of *tedbir*, although the slave did not have to provide anything in return for his freedom, the slave's master set some preconditions upon which the emancipation could occur. *Tedbir* emancipations were divided into *tedbir-i mutlak* and *tedbir-i mukayyed*. The first were emancipations upon the death of the slave's master under the condition that the slave's value did not exceed the one third of the master's property. A *tedbir-i mukayyed*, on the other hand, could only take place before the slave owner's death and its purpose was usually to protect a slave with a value greater than one third of his master's property from any claims made upon him by his owner's beneficiaries. *Mükâtebe* was the most profit-oriented manumission act, since it established a contractual relation between master and slave, according to which the latter had to provide a certain amount of money or service to the former in order to become free.

[42] M.O.653/368, 56/178; T.A.H.3:76-77; 5:63, 143-144, 207; 7:147; 11:91, 174; 15:34.
[43] M.O.653/368.
[44] Hunwick, Troutt Powell, *The African Diaspora*, p. 2-9.
[45] Sahillioğlu, "Slaves," p. 52-60.

Besides the three abovementioned categories of emancipations requiring the slave owner's consent, a slave could be emancipated as *ümm-i veled*, as well as on court order. In the first case, the slave had to be the mother of her master's child. Thus, the child was considered to be free-born and the mother was emancipated upon her owner's death. Finally, slaves could be emancipated on court order in the case of attested maltreatment by the master or of illegal enslavement.[46]

Mevlâ emancipations are, by far, the most common type of manumission acts found in the court registers of Crete. Out of a total number of 129 slave emancipations, 79 are registered as *mevlâ*, 5 as *tedbir* (4 *tedbir-i mutlak* and 1 *tedbir-i mukayyed*), 4 as *mükâtebe*, and 27 on court order, following petitions made by slaves claiming their freedom. Finally, 3 cases that will be discussed later on can be interpreted as one-year emancipation contracts after which the slaves were obliged to return to their master's possession, a rather strange type of temporary manumission that so far I have not been able to trace in other primary or secondary sources referring either to Crete or to any other place in the Ottoman Empire (fig. 3).[47]

All *mevlâ* manumission documents follow the same typology. First, are noted the name, title, and neighborhood/village of the emancipator (and of the person who acts as his delegate in court, if any), followed by the physical description of the emancipated slave, together with a reference to his ethnic identity (and religion, if he is not a Muslim). Then, there follows the owner's declaration that the slave from that moment on becomes a free person and that his owner has no other claim upon him except for the right of *velâ*, which basically means that the two men are bound from that point on with a bond that is on a par with kinship.[48] Right after this statement the *kadı* registers the date of the act and the names of the witnesses present at court.[49]

The four cases of *tedbir-i mutlak* emancipation are to be found in the registries M.O.220/234, 221/234, and T.A.H.3:194, 91. In the first two

[46] For a more elaborate analysis of the several types of manumission and their characteristics, see Fisher, "Studies;" Brunschvig, "'Abd," p. 29-31.

[47] For these three cases, see Doc. 3 in the appendix. Among the types of emancipation discussed here I am not including the cases of captive releases. For their percentage, when compared to slavery-related emancipations, see fig. 3.

[48] On the right of *velâ*, see Brunschvig, "'Abd," p. 30-31.

[49] See, for instance, a typical example of *mevlâ* manumission registry from 1673 (Doc. 2) in the appendix.

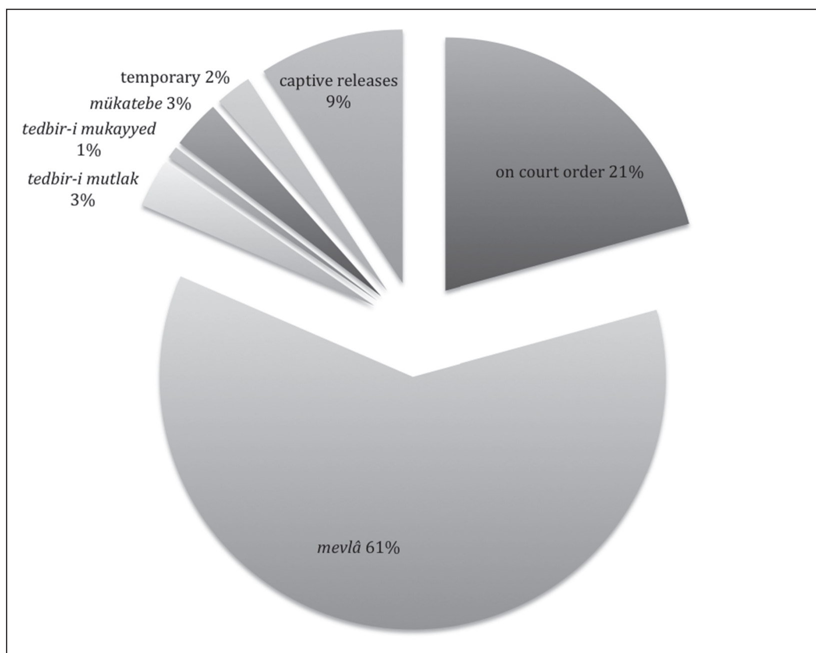


Fig. 3. Types of manumission acts found in the judicial rgisters of Crete (1650-1720)

(1655), an imperial janissary named Ali Beşe states that his slaves Murtaza and Hasan (according to the source, the second one was of *Rum* origin, while there is no reference to the first's ethnicity) will be emancipated right after his death. In the third registry (1672), another janissary, a certain Hüseyin Beşe bin Oruç, declares that his Circassian slave, Hasan bin Abdullah, will be emancipated in the same way. In the fourth case (1672), a certain Seyfüllah Çelebi, brother of the deceased Hacı Ali Beğ, comes to the court and declares that, following his brother's wish, he emancipates Ali's slave, Hasan bin Abdullah. The only case of a *tedbir-i mukayyed* is to be found in T.A.H.5:63. In this document, an *odabaşı* of the imperial janissaries, Mustafa Beşe bin Mehmed, declares that his Russian slave, Şahin bin Abdullah, will be freed 40 days before he dies. Obviously, Mustafa could not possibly have known the exact day of his death, but the point of such a statement made before the *kadı* was that it legally protected his slave's emancipation from any attempts of violation by any of his beneficiaries.

The four cases of *mükâtebe* emancipation are to be found in the registries M.O.285/255-256, and T.A.H.2:144, 3:125, 5:74. In the first case (1655), a *Rum* called Mathios redeems his freedom from a certain Hacı Veli for a sum of 100 *riyal guruş*, while in the second, another *Rum* called Mathios pays 180 *riyal guruş* in order to be emancipated by his master Mehmed Beğ bin Mustafa. In the two other ases, the sources preserve not the act of manumission, but the contract between the master and the slave. In the third document (1672), İvaz Beşe bin Ahmed, an *odabaşı* of the janissaries, declares that he is going to emancipate his Polish slave, Süleyman bin Abdullah, after he completes three years in his service, while in the last case (1674), a *çorbacı* of the janissaries, Hacı Ahmed Ağa bin Musa, declares that he will emancipate his Russian slave Gülbu after she completes one year in his service.

Reminiscent of *mükâtebe* emancipations, but, at the same time, quite different, are the cases of three slaves that were freed in two acts by a local bureaucrat, Ali Efendi bin İbrahim, in 1699. These three cases are quite vague, since the texts that refer to their liberation can be interpreted in two different ways. One way to see them is as temporary manumissions of slaves who in order to work as free laborers are being freed for one year, after which they are obliged to return to their master's possession. The second interpretation can be that the slaves become fully emancipated, but are forced to work in someone's service (the person is not indicated) as laborers for one year. In either case these manumissions stand out from the rest of the emancipation acts found in the *sicil*s. If the first interpretation is correct, they are in direct violation of Islamic law, which states that emancipations cannot be revoked,[50] and, to the best of my knowledge, they should be considered as the only cases of temporary manumissions known in the Ottoman Empire. If the second interpretation is the right one, it becomes quite difficult to discern why the slave owner preferred such an unusual contract to a *mükâtebe* agreement.[51]

An interesting phenomenon that should be stressed here is that, in the *sicil*s of Crete there is not a single appeal of slaves to the court that was not vindicated by the *kadı*. Out of the 27 cases of people who successfully claimed their freedom, 20, although already liberated by their old masters, would not be rendered free by the latter's heirs or trustees; two

[50] Brunschvig, "'Abd," p. 30.

[51] See, for instance, the facsimile of Doc. 3 in the appendix referring to the emancipated slave Miheli Fuzuko.

cases concerned slaves who had been illegally enslaved; one case was about the violation of the right of a female slave to an *ümm-i veled* emancipation; one about the violation of a *tedbir-i mutlak*; one of a *tedbir-i mukayyed*; and 2 of *mükâtebe* contracts.

The frequency of *mevlâ* manumissions and the scarcity of *mükâtebe* contracts indicate the highly symbolic use of slavery in early Ottoman Crete. As noted above, slaves liberated through *mevlâ* manumissions were not required to give any compensation to their masters for their emancipation. These acts were encouraged by Islamic law and usually connected to a religious justification which is expressed in the manumission documents copied in the court registers.[52] Since *mevlâ* emancipations were seen as pious acts of benefaction and, moreover, of a very expensive or, at least, non-profitable nature, their practice highlighted the emancipator's religious devotion and, at the same time, his wealth. These two symbolic characteristics were displayed in a boastful manner by the slave owners of Crete. Following the *mevlâ* manumissions recorded in the *sicil*s, are listed the names of the people who were present as case witnesses (*şühudü'l-hal*) in the court during the establishment of the acts. Very often we find among these witnesses we find members of the island's elite, such as notables, high-ranking state officials, and military officers,[53] the presence of whom clearly reflects the importance that such manumissions had for those who belonged to, or wanted to be affiliated with the administrative and financial elite of Crete. Slave owners would basically invite prominent figures of the island to the court as case witnesses in order to perform in front of them an act which would both elevate their own status and create a connection to them.

On the other hand, *mükâtebe* manumission contracts called on the slave to provide his master with some kind of compensation for his enfranchisement, either in cash or in service. This type of manumission was very common in areas where slaves were used extensively as manpower for industrial activities. But in Crete, which lacked any luxury goods industries —in fact, until the mid-18th century and the industrialization of the Cretan soap manufacture, the island had no large scale industrial production at all— that could have stimulated a more active involvement of slave labor in the local economy, the slave market turned away from focusing on the slaves' labor-related attributes, thus also rendering *mükâtebe* contracts extremely rare.

[52] Hunwick, Trout Powell, *The African Diaspora*, p. 2-7; Fisher, "Studies," p. 49.
[53] For one of the several such cases found in the *sicil*s, see T.A.H.5:77.

After emancipation, the relationship between the emancipated slaves and their former owners did not easily come to an end. The dependency that some of the freedmen developed on their ex-masters' resources and networks can be witnessed, for example, in cases where the former continue to work for the latter even after they gain their freedom.[54] In legal terms, the slave continued to be related to his master through the right of *velâ*, which, as noted above, was considered to be equal to kinship. Such a relationship with some of the richest men of the island could mean a great start for some of the newly liberated slaves, and, as I already noted, we can find several cases of freedmen inheriting their ex-masters' properties, being made administrators of the latter's *vakıf*s and custodians of their children, entering the army through their *askeri* patrons' networks and so on.

On the other hand, many freedmen were destined to live in destitution. Most of the few extant *tereke*s of freedmen reveal cases of people barely making ends meet, with black people being at the bottom of the list.[55] Freedmen would also often become the victims of mistreatment and blackmail. It is not a rare phenomenon to see freedwomen struggling to prove that their children had been fathered by their ex-masters, who for their part rejected the accusations,[56] and it was not only ex-slave owners who could take advantage of freed men and women. In two cases, freed slaves claimed in the court of Kandiye that they were victims of extortionists who, after paying their emancipation fee, would demand ever-greater amounts of money from them.[57] In one of these cases, for example, a Jew named Samarko had paid 110 *guruş* for the emancipation of a certain Ali Yasar, a sum that, according to the document, he later got back from the latter in two installments. Despite the above-mentioned settlement, Samarko took Ali to court in 1694 with the accusation that the latter owed him 40 *guruş* more. Yet, the *kadı* rejected Samarko's claim, deeming it a case of extortion and intimidation.[58]

[54] T.A.H.1:62, 5:89-90, 7:49.
[55] See, for instance, T.A.H.27:51.
[56] T.A.H.5:143-144, 207; 11:91, 174.
[57] T.A.H.8:3, 123.
[58] T.A.H.8:123. For the involvement of Jews in the Ottoman slave trade and the ransoming of captives, see Ben-Naeh, "Blond," p. 319-320.

Free life could entail the development of one's own social networks as well as the assumption of different types of responsibilities. The black slaves of Kandiye, for instance, were, upon their emancipation, automatically organized into a group that functioned under a leader (*baş buğ*, *beğ*) and was attributed communal responsibility by the official authorities. The purpose of the group, according to the Ottoman sources, was the maintenance of law and order amongst the black people of the city and the finding of fugitive black slaves.[59]

In the court registers one can also find cases of freedmen and freedwomen who managed to create families, but also of unmarried freedwomen with children, who had been freed on court order as *ümm-i veled*, or captured, sold, and then emancipated together with their children.[60] Finally, in some cases we can find captives of the War for Crete who ended up as slaves in other parts of the Ottoman Empire and returned to Crete after their emancipation in order to claim their former properties.[61] Such was, for instance, the case of a certain Yusuf Beşe bin Abdullah, a Cretan convert from the village of Koumoi in the *sancak* of Resmo, who, according to his own narration in court, during the War for Crete fled to the Venetian camp and was eventually captured and enslaved after the city's conquest. He was then transferred to Istanbul, where he first worked in the service of a certain Mahmud Ağa and, after his emancipation, entered the janissary corps. He then returned to Crete in order to claim his expropriated property, but the court rejected his request in 1657.[62] Unfortunately though, it is impossible to trace in the *sicillat* any similar attempts made by freedmen of non-Cretan origin who used to live as slaves on the island.

UNDERSTANDING THE ROLE OF SLAVERY IN THE EARLY OTTOMAN CRETAN SOCIETY

It is obvious that the institution of slavery was important for the early Ottoman Cretan society. Going mainly through sources that pertain to only one of the island's cities (i.e. Kandiye) and acknowledging the fact that most of the slavery-related transactions were not registered in the

59 Spyropoulos, "The Creation."
60 T.A.H.5:143-144, 207; 11:91, 174.
61 T.A.H.1:7, 3:131.
62 T.A.H.1:7.

*sicil*s, I was still able to trace, without including the hundreds of captives of Spinalonga, 573 people of 20 different ethnicities who either lived or were sold as slaves on the island from 1650 to 1720.

Yet, the picture one encounters when reading the judicial registers of the century that follows is radically different. In another research in the *sicillat* of Kandiye, extending to the mid 1820s, I have not been able to trace one single act of emancipation, the commonest type of slavery-related entries in the registers until 1720. This lack of registered manumission acts may be related to —though it cannot be fully explained by— the official cease of the Ottoman-Venetian war with the treaty of Passarowitz (1718) and the consequent decrease in the number of slaves available in the local market. That is because Crete continued to be an important centre for the Ottoman slave trade and had a relatively dense slave population during the 18th and the 19th centuries, a fact that can be evinced by several registers and traveler accounts.[63]

On the other hand, it is obvious that the lack of emancipation registries does not echo a general aversion of the Cretan slave owners to the institution of slave manumission either, since there is plenty of evidence suggesting that emancipations never ceased during this period.[64] In my opinion, what this striking decline mainly reflects is the slave owners' indifference to perform such acts in front of the *kadı*. But, in order to understand this change in their attitude, we should first ask ourselves what motivated the elite of the island to buy and manumit slaves in the first place and in which way the political and social conditions in Crete before 1720 were any different from those of the years that followed.

As noted above, in strictly financial terms, slavery was not a profitable investment. Thus, in my opinion, it becomes necessary for us to turn to its symbolic use in order to investigate what made the institution so popular during the first decades after the Ottoman conquest of the island. I have already maintained that slave ownership in early Ottoman Crete was mainly identified with wealthy Muslim *askeri*s of local or non-local origin. These two groups had claims over the administration of the island and, in order to obtain their goals, they were trying to promote an elite status connected to wealth and piety in a period of social mobility and fluid religious identities. Slavery was an institution that served this purpose

[63] See, for instance, Toledano, *The Ottoman Slave Trade*, p. 21, p. 39; Papadakis, *Οι Αφρικανοί*, *passim*; Sieber, *Ταξιδεύοντας*, p. 120-121.

[64] Spyropoulos, "The Creation," p. 35-40.

perfectly well, not only because it enabled slave owners to demonstrate their wealth through the purchase and manumission of slaves, but also because it gave them the opportunity to manifest their piety through the conversion of their slaves to Islam and through the Islamic rhetoric that *mevlâ* manumissions exhibited. It also supported the local elite's endeavor to project an "Ottoman" lifestyle and copy patterns of Ottoman elitist behavior, such as the foundation of *vakıf*s and the demonstration of slave entourages.

I should note at this point that by stating that Cretans tried to emulate an "Ottoman elitist behavior," I do not claim that their goal was to imitate the Ottoman sultan's authority, with its strong patriarchal and Islamic background. I rather believe that, in a time of increasing administrative and financial decentralization,[65] the local slave owners were naturally being primarily influenced by the lifestyle presented by the Ottoman officials on a provincial level. When, for instance, personalities such as the Ottoman Empire's chief admiral Kapudan Hüseyin Paşa, as well as Ahmed Paşa, Fındık Mehmed Paşa, and İbrahim Paşa, all governors of Kandiye, Elhac Musa Paşa, governor of Resmo, Mehmed Efendi, *kadı* of Kandiye, Haddan Efendizade Mehmed Efendi, *kadı* of Rhodes, Mehmed Efendi bin Hacı Osman, *defterdar* of Crete, and many other very important Ottoman provincial officials emancipated their slaves in the local courts before some of the most prominent figures of the island's society,[66] one did not have to look as far as Istanbul in order to discover the symbolic value of slave ownership, and realize that it might be used as one of the means that could close the status gap between the newly established local elite of the island and the Ottoman officials of non-Cretan origin who resided there.[67]

Yet, by the end of the 1710s, the political conditions in Crete and the composition of its elite changed drastically. In 1715, the last Venetian strongholds of the island, i.e. the islets of Souda and Spinalonga, were conquered by the Ottomans. In the following decades, most of the Ottoman officials and soldiers of non-local descent left the island, leaving the administration mainly in the hands of the descendants of the local converts. At the same time, the number of troops in Crete decreased, thus, in effect, narrowing the group of people appointed to the local administration.

[65] For one of the latest works on this process, see Yaycıoğlu, *The Provincial Challenge*. For the case of Crete, see Spyropoulos, *Κοινωνική, διοικητική, οικονομική και πολιτική διάσταση*.

[66] T.A.H.1:53; 2:117; 5:77, 158, 200; 8:44, 120, 124.

[67] For a more extended discussion on this argument, see Spyropoulos, "Status Claims."

Conversions to Islam also decreased and, while social and religious boundaries in Cretan society gradually solidified, the members of the local elite became more easily identifiable amongst the population. Central to this process was the application, in 1720, of the *malikâne* system, which helped a part of the local Muslim community to turn into the unchallenged masters of the island with no competitors from either inside or outside Crete. In these circumstances, the symbolic demonstration of wealth and piety through slavery was one of the status indexes that lost the importance they once had for those with aspirations of social mobility and domination over the administration of the island.

APPENDIX

Document 1: T.A.H.7:94

'İzzetlü Kandiye kadısı efendi hazretleri ahvalleri şer'le görile kayıd buyurıldısı.
Sa'adetlü devletlü sultanım hazretleri sağ olsun. Bu kulları sağ kol gönül[lü]lerinden olub benim mürüvvetlü sultanım bizim tutdığımız esirleri zeyl-i tutanındır deyü fermanınız mucebince biz dahi tutdığımız esirlerin ve ağamız ve kethüdamız bizimle ma'an olmıyanlara hisse edelim deyü haber ederler zaman-ı devletinizde kimseye zulüm olmamışdır bu kullarına dahi gadr olmayub şer'e razılarız baki ferman-ı sultanımındır.
Bende Pir Osman
İzzetlü Kandiye kadısı efendi hazretleri inha olınan budır ki.
Hanya seferinde guzat-ı muvahhidînin ahz eyledikleri esirleri husınında mabeyinlerinde nice kıylükal ve niza-ı kesirleri oldığı istima olınmağın andan gerek kapukullarından ve yerlü neferatından ve gönül[lü]yan gurebanların bi-nefsihi hîn-i ma'rekede ahz olınan üsera defterinde herkesin üzerine kayıd olınmış ise ber muktaza-yı şer'-i şerif nizaları mündefi içün ahz edenlere verilüb uhra dahl ve taarruz etdirilmeyüb icra-yı hak eyleyeler deyü buyurıldı.
6 M[uharrem] sene [1]104.

Document 2: T.A.H.5:55

Medine-i Kandiye muhafazasında olan dergâh-ı âli topçıları ağası fahrü'l-ayan Derviş Ağa ibn Mehmed tarafından husus-ı âtiyi ikrara vekil olub Receb Beşe ibn Mustafa ve Himmet Beşe ibn Ali şehadetleri ile vekâleti sabite olan Ali Ağa ibn Hüseyin meclis-i şer'-i hatırda vekâleten ikrar u takrir-i kelam edüb müvekkilim-i mezburın cariye-i memlûkesi ve rıkkıyetine muarrif olan işbu uzun boylu kara kaşlu kara gözlü Gürciyetü'l-asl Gülistan bint Abdullah nam cariyeyi müvekkilim-i mezbur hasbeten lillâhü taalâ tahrir ü i'tak ve sayir harayır-ı asliyata ilhak eyledi ba'de'l-yevm mezbure Gülistan sayir harayır-ı asliyat gibi hürre olub müvekkilim-i mezburın velâdan gayri hakkı kalmadı dedikde gıbbe't-tasdiki'ş-şer'î mavaka bi't-taleb ketb olındı. Hurrire fi'l-yevmi'l-hamis ve'l-işrin min Recebü'l-mürecceb li-sene erba ve semanin ve elf.
Şühudü'l-hal: Hüseyin Beğ ibn Mustafa, İbrahim Beğ ibn Abdullah, İvaz Beğ ibn Abdullah, Mehmed Beşe ibn Abdullah, İbrahim Beşe ibn [...].

Document 3: T.A.H.9:28.

Cezire-i Girid'de hizmet-i muhasebede olan fahrü'l-akran-ı rütbet-i erbabü'l-aklâm Ali Efendi bin İbrahim hâlâ cezire-i merkume muhafızı olan ve destur-ı mükerrem müşir ü müfahham saadetlü semahatlu Elhac Ali Paşa [...]hazretlerinin divan-ı âlilerine ma'kud meclis-i şer'-i ezherde

mezbur Ali Efendinin abd-i müşterası olmak üzere rıkkıyetine itiyad eden işbu orta boylı sarı sakallı Rumîyü'l-asl kâfirü'l-millet baisü's-sifr Miheli Fuzuko veled-i Yorgi muvacehesinde ikrar-ı tam ve takrir-i kelam [edüb] mezbur Miheli Fuzuko veled-i Yorgi abd-i müşteram olmağla mezburı tarih-i kitabdan ancak bir sene hizmet etmek üzere azad eyledim dedikde mezbur Miheli Fuzuko dahi kitabet-i merkumeyi kabul edicek derhal azad olub bi-hasebü'ş-şer [...] sene-i merkumede hizmet etmek lâzım gelmegin bir sene-i kâmile hizmet etmek üzere tenbih birle işbu vesika-ı enîke-i ali [mavaka] ketb olınub yedine vaz olındı cerri zalike ve hurrire fi'l-yevmi's-samin, min şehr Zilkadeü'ş-şerif, li sene aşer ve mie ve elf.
Şühudü'l-hal: Umdet-i erbabü'l-kalem defterdar Mehmed Efendi, fahrü'l-ayan Ahmed Ağa muhzır serbölük [bölü]k 43, fahrü'l-ayan Mehmed Ağa bin Kara Mustafa tercüman, Salih Ağa vekil-i çavuşlar kethüdası, Mehmed beşe [bölü]k 43, Ali Beşe bin Abdullah muhzır-ı mahkeme.

BIBLIOGRAPHIC REFERENCES

Beldiceanu-Steinherr (Irène), "En marge d'un acte concernant le *penğek* et les *akınğı*," *Revue des études islamiques* 37/1 (1969), p. 21-47.

Ben-Naeh (Yaron), "Blond, Tall, with Honey-Colored Eyes: Jewish Ownership of Slaves in the Ottoman Empire," *Jewish History* 20 (2006), p. 315-332.

Brunschvig (Robert), "'Abd," in *EI*^{2}, vol. 1, p. 24-40.

EI^2: *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., Leiden, Brill, 1960-2006.

Erdem (Y. Hakan), *Slavery in the Ottoman Empire and its Demise*, *1800-1909*, New York, Palgrave Macmillan (*St. Anthony's Series*), 1996.

Ergenç (Özer), *XVI. Yüzyılın Sonlarında Bursa: Yerleşimi, Yönetimi, Ekonomik ve Sosyal Durumu Üzerine bir Araştırma*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 2006.

Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi, Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat 308 Numaralı Yazmanın Transkripsyonu-Dizini, vol. 8, ed. Seyit Ali Kahraman, Yücel Dağlı, Robert Dankoff, Istanbul, Yapı Kredi Yayınları (*Yapı Kredi Yayınları* 1940), 2003.

Faroqhi (Suraiya), "From the Slave Market to Arafat: Biographies of Bursa Women in the Late Fifteenth Century," *The Turkish Studies Association Bulletin* 24/1 (2000), p. 3-20.

Fisher (Alan), "Studies in Ottoman Slavery and Slave Trade -II- Manumission," *Journal of Turkish Studies* 4 (1980), p. 49-56.

Greene (Molly), *A Shared World: Christians and Muslims in the Early Modern Mediterranean*, Princeton, Princeton University Press, 2000.

Gülsoy (Ersin), *Girit'in Fethi ve Osmanlı İdaresinin Kurulması (1645-1670)*, Istanbul, Tatav, 2004.

Heffening (William), "Murtadd," in *EI*^{2}, vol. 7, p. 635-636.

Hunwick (John O.), Troutt Powell (Eve), *The African Diaspora in the Mediterranean Lands of Islam*, Princeton, Marcus Wiener, 2002.

İnalcık (Halil), "Osmanlı İdare, Sosyal ve Ekonomik Tarihiyle İlgili Belgeler: Bursa Kadı Sicillerinden Seçmeler," *Belgeler* 10/14 (1980-1981), p. 1-91.

Karantzikou, Photeinou, *Τρίτος Κώδικας*: Karantzikou (Eleni), Photeinou (Pinelopi), *Ιεροδικείο Ηρακλείου: Τρίτος Κώδικας (1669-1673 και 1750-1767)* [Religious Court of Herakleion, Third Register (1669-1673 and 1750-1767)], ed. Elisavet A. Zachariadou, Herakleion, Vikelaia Dêmotikê Vivliothêkê, 2003.

Kermeli (Evgenia), "Children Treated as Commodity in Ottoman Crete," *in* Evgenia Kermeli, Oktay Özel eds, *The Ottoman Empire: Myths, Realities and "Black Holes," Contributions in Honour of Colin Imber*, Istanbul, The Isis Press, 2006, p. 269-282.

Oğuz (Mustafa), *Girit (Resmo) Ser'iye Sicil Defterleri (1661-1067)*, unpublished PhD dissertation, Istanbul, Marmara Üniversitesi, 2002.

Papadakis (Charidimos A.), *Οι Αφρικανοί στην Κρήτη: Χαλικούτες* [The Africans in Crete: Chalikoutes], Rethymno, Graphikes Technes Karagiannakê, 2008.

Sahillioğlu (Halil), "Slaves in the Social and Economic Life of Bursa in the Late 15th and Early 16th centuries," *Turcica* 17 (1985), p. 43-112.

Shaw (Stanford J.), *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey -I- Empire of the Gazis: The Rise and Decline of the Ottoman Empire, 1280-1808*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976.

Sieber (Franz Wilhelm), *Ταξιδεύοντας στη νήσο Κρήτη το 1817* [Travelling through the island of *Crete*, in 1817], trans. Diona Moustrê, Athens, Historites (*Neohellênikê Historikê Vivliothêkê*), 1994.

Spyropoulos (Yannis), "The Creation of a Homogeneous Collective Identity: Towards a History of the Black People in the Ottoman Empire," *International Journal of Turkish Studies* 16/1-2 (2010), p. 25-46.

Spyropoulos (Yannis), "Status Claims, Religion and Slave Ownership in Early Ottoman Crete (1650-1720)," *in* Evangelia Balta, Yorgos Dedes, Emin Nedret İşli, M. Sabri Koz eds, *Yücel Dağlı Anısına: "Geldi Yücel, Gitti Yücel. bir Nefes Gibi...,"* Istanbul, Turkuaz, 2011, p. 469-493.

Spyropoulos (Yannis), *Κοινωνική, διοικητική, οικονομική και πολιτική διάσταση του οθωμανικού στρατού: οι γενίτσαροι της Κρήτης, 1750-1826* [Social, Administrative, Financial, and Political Dimensions of the Ottoman Army: The Janissaries of Crete, 1750-1826], unpublished PhD dissertation, Rethymno, University of Crete, 2014.

Spyropoulos (Yannis), "Το οθωμανικό φρούριο της Σπιναλόγκας από την κατάκτησή του (1715) μέχρι τις αρχές του 19ου αιώνα" [The Ottoman Fortress of Spinalonga from its Conquest (1715) till the Beginning of the 19th century], in *Πεπραγμένα του ΙΑ΄ Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου, Ρέθυμνο, 21-27 Οκτ. 2011* [Proceedings of the 11th International Cretological Congress, Rethymno, 21-27 Oct. 2011], forthcoming.

Stavrinidis (Nikolaos), "Η τύχη των αιχμαλώτων της Σπιναλόγκας" [The Fate of the Captives of Spinalonga], *Κρητικά Χρονικά* 19/1-3 (1965), p. 231-262.

Stavrinidis (Nikolaos), *Μεταφράσεις τουρκικών ιστορικών εγγράφων αφορώντων εις την ιστορίαν της Κρήτης* [translations of Turkish historical documents concerning the history of Crete], Herakleion, Vikelaia Dêmotikê Vivliothêkê, 1975-1985.

Toledano (Ehud R.), *The Ottoman Slave Trade and its Suppression: 1840-1890*, Princeton, Princeton University Press (*Princeton Studies on the Near East*), 1982.

Varoucha *et al.*, *Πέμπτος Κώδικας*: Varoucha (Maria), Chaireti (Photini), Sariyannis (Marinos), *Ιεροδικείο Ηρακλείου: Πέμπτος Κώδικας (1673-1675 και 1688-1689)* [Religious Court of Herakleion, Fifth Register (*1673-1675 and 1688-1689*)], ed. Elisavet A. Zachariadou, Herakleion, Vikelaia Dêmotikê Vivliothêkê, 2008, 2 vols.

Vatin (Nicolas), "Une affaire interne : le sort et la libération des personnes de condition libre illégalement retenues en esclavage sur le territoire ottoman (XVIe siècle)," *Turcica* 33 (2001), p. 149-190.

Yaycıoğlu (Ali), *The Provincial Challenge: Regionalism, Crisis, and Integration in the Late Ottoman Empire (1792-1812)*, unpublished PhD dissertation, Cambridge MA, Harvard University, 2008.

Yannis Spyropoulos, *Esclaves et affranchis en Crète ottomane du XVIIe et du début du XVIIIe siècle*

Cet article est une étude sur l'institution de l'esclavage aux débuts de la période ottomane en Crète. Conquise par les Ottomans entre 1645 et 1669, la Crète devint aussitôt un vivier d'esclaves, du fait des captures de guerre, mais aussi un marché actif où Crétois et non-Crétois achetaient et vendaient des esclaves de différentes origines ethniques. Néanmoins, l'importance de l'esclavage pour la société crétoise des débuts de la période ottomane alla bien au-delà de son aspect financier : à une époque où, dans la population de l'île, les identités religieuses et sociales étaient fluides, le fait de posséder un esclave devint un marqueur de richesse, tout comme le fait de convertir un esclave à l'islam et de l'émanciper devint un signe de piété. Ainsi, l'esclavage fournissait un moyen de combler le fossé séparant le statut social des convertisseurs locaux de celui de l'élite ottomane administrative et militaire nouvellement installée.

Yannis Spyropoulos, *Slaves and Freedmen in 17th- and Early 18th-Century Ottoman Crete.*

This article is a study of the institution of chattel slavery in early Ottoman Crete. Conquered by the Ottomans between 1645 and 1669, Crete immediately became a pool of enslavement through war captivity as well as an active market place where both locals and non-Cretans bought and sold slaves of various ethnic backgrounds. Yet the importance of slavery for the early Ottoman Cretan society went far beyond its financial aspect. At a time of fluid social and religious identities for the island's population, slave ownership became a marker of wealth just as converting slaves to Islam and emancipating them became a sign of piety. Thus it was used as a means of bridging the status gap between the local converts and the newly settled Ottoman administrative and military elite.

STATE AND ECONOMY IN LATE OTTOMAN THRACE: MIHALAKI GÜMÜŞGERDAN AND THE "WOOLLENS OF THE STATE"

When Evliya Çelebi visited in mid-17th century the city of Filibe in Northern Thrace (present-day Plovdiv, Bulgaria), he was not so much impressed —unlike the travellers of the previous centuries— by the city's picturesque outlook and rich hinterland. Below the three deserted hills of the ancient Philippoupolis, he encountered a big commercial city. He found there excellent tailors who worked with white, black and coloured cloths, coarse (*aba*) and finer (*şayak*) woollens —a speciality of the city. He wrote, not without exaggeration, that thousands of half-loads (*denk*) of cloth were every day tied and loaded on animals. Day by day the city was becoming richer.[1] From that moment onwards and until the mid-19th century, when the local entrepreneur Mihalaki Gümüşgerdan[2] founded in the vicinity of the city the first private mechanised factory in

Andreas Lyberatos, assistant professor of Modern Balkan History, Department of Political Science & History, Panteion University of Social & Political Sciences, 136 A. Syggrou Avenue, 176 71 Athens, Greece; Collaborating research fellow, Institute for Mediterranean Studies/FORTH, Rethymno, Greece.

[1] Evliya Çelebi, *Seyahatname III*, p. 208. For the early development of the woollen economy of present-day Southern Bulgaria see Faroqhi, "Textile Production."

[2] I use the Turkish version of the name and not the Greek one (Gioumousgerdani), not only because the (nick-)name of the family originates from Turkish (see below), but also because this is how the family is usually referred to in the relevant literature. In general, I try to keep the names as they appear in the sources, or slightly adjust them as to facilitate the reader in English.

Turcica, 46, 2015, p. 205-236. doi: 10.2143/TURC.46.0.3087635

the Ottoman Balkans (1847), the production of woollen cloth and garments had gradually become the trademark of the regional economy and the principal or complementary means for making a living for a considerable part of the region's urban and rural population.

This long and impressive process of regional industrial development has been largely accessible for observation thanks to the preservation of ample archival evidence. Among the most utilised sources are the guild archives, first and foremost the archives of the *abacı* guild of Plovdiv, written in Greek and covering a period of almost two centuries —excellent in quality and scope.[3] Ottoman official documents translated in Bulgarian, have also been to some extent used in the past[4] and fresh unpublished material from the Ottoman Başbakanlık Archives (BOA), such as the 1845 income surveys (*temettüat tahrir defterleri*), is increasingly being utilised in works on the history of Plovdiv and the socioeconomic processes deployed during the mid-19th century in certain parts of its hinterland.[5] Finally, among various other foreign or locally generated sources relevant to the regional industrial development (foreign consular correspondence, personal archives, travelogues, memoirs etc.), the unpublished archive of the Gümüşgerdan family, the leading entrepreneurs in the regional woollen industry, holds a prominent position. This extremely rich family archive, preserved in its most part in the Bulgarian State Archives,[6] contains personal and commercial correspondence, company books and other material —written predominantly in Greek, but also in Ottoman, Bulgarian and other languages— and constitutes an inexhaustible pool of evidence for the economic and social history of the region. In particular, the commercial correspondence between members of the family and business partners is an extremely lively source and allows direct access to economic practices, and business issues, strategies and attitudes adopted by the parts involved in them.

The intensive —but far from being exhausting— utilisation of the existing evidence by many scholars, first and foremost by N. Todorov,

[3] Apostolidis, Peev eds., *Archives*.

[4] Dorev ed., *Документи*.

[5] Ersoy, *XIX. Yüzyılda Filibe Şehri*; Öncel, "Explaining." Fresh research on documents at the BOA concerning the Gümüşgerdan family has been recently undertaken by S. Uluisik. Cf. Uluisik, *A Nineteenth Century Sarraf*, p. 94-102.

[6] Centralen Dǎržaven Arhiv (Central State Archives) – Sofia, hereafter CDA, f. 161k. A small part of the family archive ended up in Greece, following the migration of the heirs of the family at the beginning of the 20th century. Cf. Vakalopoulos, *Ο Ελληνισμός*.

allowed the inscription of Plovdiv and its region into wider discussions, such as those on the feudalism-to-capitalism transition in Ottoman Balkans, proto-industrialisation or peripheralisation of Ottoman economy in the 19th century.[7] Evidence from woollen industry in Northern Thrace has been paradigmatically used by Todorov to illustrate the genesis processes of capitalist relations of production and the emergence of the capitalist entrepreneur in the Balkans.[8] The impressive development of the region's woollen production until the 1860s provided an interesting counter-example of resistance to the supposed rapid and sweeping effect of the imports from the Western industrialised countries upon Ottoman industry, while the flourishing Bulgarian woollen proto-industry during the Tanzimat period was conferred as a proof of the vitalizing effect the reforms had upon the region's economy.[9]

Despite their different theoretical premises and objectives, most of the approaches stress the importance of institutional factors in the region's industrial development and reserve a special place for them in their analysis. The role of the guilds and of the Ottoman state, considered as institutional actors at the regional and the central milieu, has been differently described and assessed; these assessments often adhere not only to theoretical desiderata, but also to anti- or pro-Ottoman ideological predispositions. This remark applies particularly to the role of the Ottoman state on the promotion or hindrance of economic development and its concomitant effects on the lives of the economic actors of the ethnically heterogeneous Ottoman society.[10]

The present paper aims at contributing to the discussion on the role of the late Ottoman state's involvement in the economy by revisiting[11] the celebrated topic of the Ottoman army provisions in woollen cloth during the 19th century, on the basis of fresh material from the family archive of the entrepreneur Mihalaki Gümüşgerdan, a celebrated personality of the late Ottoman Balkans. This case of direct involvement of the Ottoman

[7] See among others: Todorov, *Балканският град* [Eng.: *id.*, *The Balkan City*]; Palairet, "Woollen Textile Manufacturing;" *id.*, *The Balkan Economies*, p. 41-57; Ianeva, "Пътища;" Öncel, "Explaining."

[8] Todorov, "За наемния труд;" *id.*, *Балканският град*, p. 229-251.

[9] Palairet, *The Balkan Economies*, p. 50-57, p. 66-76. For a critique of the decline paradigm in Ottoman manufacturing see Quataert, *Ottoman Manufacturing*, p. 161-177 and *passim*.

[10] See for example: Todorov, *Балканският град*, p. 294; Ersoy Hacısalihoğlu, "Textile Trade."

[11] For a general appraisal see Palairet, *The Balkan Economies*, p. 77-81.

state, as a major client and actor, in the emerging regional woollen product and factor markets of Northern Thrace highlights the complex economic and social environment in which the provisioning of the new standing Ottoman army in woollen cloth takes place. Resisting any trend to crudely personify the state or to pass straightforward verdicts on its role, the following analysis tries to empirically reconstitute the mechanisms of the provisioning process, which involve various socially and geographically disparate actors, and to shed more light to the dialectics between state and society in the Tanzimat period. In this respect, it is argued that differences in the woollen-producing regions and their institutional settings play an important part on shaping this interaction and the paths of economic and social transformation.

A DIFFICULT ADAPTATION IN A CHANGING ENVIRONMENT

The intervention of the Ottoman state into woollen textile industry was related since the 16th century to the needs of state and army personnel for woollen cloth and garments. The rise and fall of the Salonica Sephardim *çuhacılık* (coarse woollen production) provides an outstanding example of state protection (tax exemptions, privileged access to raw material and credit etc.) granted to the *çuhacı* guild with these provisionist concerns, and illustrates the long-term consequences of this protection in a changing socio-economic environment.[12] Parallel to the decline of the woollen industry in Salonica was the orientation of the Ottoman state for its supplies to other regional centres of quality woollen production, such as Filibe and other places of present-day Southern Bulgaria. The intervention of the state into the woollen textile economy underwent considerable changes after the abolition of the Janissaries (1826) and the creation of the new European-modelled standing army, the "Victorious army of Mahmud II" ("*Asakir-i Mansure-i Muhammediyye*"). In what concerns army provisions, a rough dividing line should be drawn between a rather decentralised supply system, in which a crucial role was played by the various local guilds and the Janissary corps which protected them,[13] and the centralised provisioning of the new standing army, which was based to a large

[12] Cf. Emmanuel, *Histoire*; Braude, "International Competition;" *id.*, "The Rise;" Kostis, "Structures."

[13] Cf. Quataert, *Ottoman Manufacturing*, p. 6.

extent on previously existing networks, but also on the deployment of new centrally controlled ones, in which local Ottoman functionaries, moneychangers (*sarraf*s), and big merchants/entrepreneurs assumed important roles.[14]

The transition was not an easy one. The provision of the new standing army with cloth had to be ensured within an economic environment marked by the transformation of the pre-modern spatial division of labour between city and countryside and the turbulent emergence of regional (internal) woollen product and factor markets.[15] These processes were in turn reinforced and accelerated by the centralizing reforms by Mahmud II, which, followed by those of the Tanzimat era, led to the collapse of the command economy of the Ottoman *ancien régime* and to further market deregulation. Once powerful state- and Janissary-supported urban guilds, the former suppliers of the state, such as the Plovdiv *abacı*s (coarse woollen makers), were in the 1820s and 1830s unable to control the development of cheaper rural domestic production and were seeing their power diminishing in face of emerging individual capitalist putting-out entrepreneurs or merchant-controlled rural guilds, mostly in mountainous settlements in the Sredna Gora and Balkan ranges, such as Koprivshtitsa (Avret alan), Karlovo, Kalofer, Sopot, Panagiurishte (Otluköy) a.o.[16]

A series of Ottoman documents, published in Bulgarian translation, testify for the extraordinary difficulties encountered by Ottoman authorities in ensuring the cheap and satisfactory supply of the new standing army with clothing in this progressively deregulated market.[17] Immediately after the establishment of the new army, the governor (*nazır*) of Plovdiv, Süleyman ağa, replied to relevant inquiries by the Porte that the *şayak* production of his region is in decline, because demand by German

[14] For the analysis of these developments in meat provisioning see in detail: Lyberatos, "Men."

[15] This is the crucial "spatial" level for the imposition of the self-regulated market upon social organisation of the production process. Cf. Polanyi, *The Great Transformation*, p. 58-59.

[16] The existence of ample rural labour surplus in adjacent to Plovdiv mountainous land-poor regions (in the Balkan/Stara Planina, Sredna Gora and Rhodope ranges) and the opportunities of taking advantage of the lower cost labour of rural domestic industry at certain steps of the woollen cloth production had already, by the end of the 18th century, set the ground for dynamic proto-industrial growth. Cf. Pfister, "A General Model," p. 83.

[17] Dorev ed., *Документи*: Mostly orders by the Porte and correspondence with provincial authorities; originating from the Document Treasury of the Sublime Porte (*hazıne-i evrak*).

merchants for export raises the price of wool.[18] Apart from the need of reinforcing state control in the supply of raw material, which the Porte tried in the next years to achieve —with ambiguous results—,[19] the report of Süleyman ağa contained another important proposal: "if a special envoy responsible for the purchase of *şayak* cloth was sent on spot to the villages, the *şayak* would cost three times cheaper than when it is bought in Istanbul."[20] The proposal shows clearly that the Ottomans were well aware of the opportunities offered by the rural domestic production and were considering seriously to circumvent local guilds and intermediaries and create a centrally controlled mechanism which would connect the rural woollen-producing areas directly to Istanbul. This task was initially entrusted to representatives of the Istanbul *abacı* guild, responsible for the sewing of the army cloth in Istanbul, as well as to military officials, who were repeatedly sent to Plovdiv to inquire into the prices and terms of provisioning of cloth from the region.[21] According to their reports, the cloth produced in the villages of the Rhodope range (*kaza*s of Tatar Pazarcık and Ahı Çelebi/Darı Dere) was thicker and more appropriate for military dress than that of Plovdiv, but the problem of the timely and regular provision should be adequately addressed.[22] Alongside the organisational problems, the Ottoman state was increasingly facing difficulties in imposing lower state prices on the producers. Replying to a request of the Porte for white *şayak* at the price of 33-34 paras/*arşın*, addressed to them via the *voevoda* of Tırnovo (today Veliko Tărnovo, Bulgaria), the producers of this region contended that they were unable to produce such cloth and referred the authorities to the nomads who had their huts (*kolibi*) near Gabrovo.[23]

Encountering these difficulties, the Ottoman state was gradually obliged to resort to the assistance of people with experience in the local production processes, despite the initial efforts of the military bureaucracy to circumvent them with the help of its own employees. Thus, as early as

[18] *Ibid.*, p. 79-80.

[19] The ability to control embezzlements and contraband trade was always ambiguous. In 1832, e.g., part of the cloths produced for the army were smuggled and sold in the free market by three merchants/intermediaries from Kotel (Kazgan), while in the same year the *voevoda* of Sliven (İslimiye) was found to withhold the cheap "state-purchased" provisions of wool for the army cloths and sell them in exorbitant prices to the cloth producers of his region. Sublime Porte to the *voevoda* of Sliven, 16 *receb* 1248: *ibid.*, p. 173.

[20] *Ibid.*, p. 80.

[21] *Ibid.*, p. 87-88, p. 103-105, p. 114, p. 119, p. 140.

[22] *Ibid.*, p. 119, p. 166.

[23] *Ibid.*, p. 105.

1829, we find a testimony concerning a big contract for production and sewing of 10,000 woollen jackets for the fortification and artillery corpuses, concluded between the Ottoman authorities and the *aba* makers Todor and Yordan from Sliven (İslimiye).[24] From an order of 1832 issued by the governor of the district of Çirmen we learn about another contract for 1,000,000 *arşın* of cloth, to be woven by the cottagers of the Central Rhodope (*kazas* of Ahı Çelebi and Darı Dere, present-day Smolyan and Zlatograd regions in Bulgaria). The role of the intermediaries is highlighted with regard to problems and delays in the provision of the required cloth: "For all these problems repeated recommendations should be made to those charged with the collection of the entire quantity."[25] In this role of intermediaries and organisers of a production network in the Central Rhodope we find, since the 1830s, the Gümüşgerdans, a family of Orthodox Christian entrepreneurs based in Plovdiv.

THE GÜMÜŞGERDANS

The ethnic origins of this leading notable family of Plovdiv are obscured by their Turkish family nickname (*gümüşgerdan*: silver necklace) and contested by Bulgarian and Greek historians of the city. Manev speaks of a family with Albanian roots,[26] Apostolidis holds them Greeks from Veroia (Karaferye),[27] while Moravenov considers them Hellenised Bulgarians, originating from Boykovo, a village in Central Rhodope, a view largely established in contemporary Bulgarian historiography.[28] However, irrespectively of the family's ethnic origins, Mihalaki Gümüşgerdan's leading role in the Greek national party of Plovdiv during the period of Greek-Bulgarian nationalist conflict in the city (1850s-1870s) allowed Greek historiography to effortlessly include him and his family in the Greek nation and praise them as dynamic representatives of Thracian Hellenism.[29]

[24] *Ibid.*, p. 117.
[25] *Ibid.*, p. 166.
[26] Manev, *Панагюрище*, p. 69.
[27] Apostolidis, Megas, *Η της Φιλιππουπόλεως ιστορία*, p. 688.
[28] Moravenov, *Паметник*, p. 90; Todev, *Кой*, p. 79-80. N. Ersoy Hacısalihoğlu ("Textile Trade," p. 185-187) follows these views, relying heavily, in what concerns the family's history, on Moravenov, a pro-Bulgarian and largely biased source. For Moravenov's *Паметник* see Lory, "Immigration;" Lyberatos, "Το 'μνημείο.'" N. Todorov (*Балканският град*, p. 229) is cautious and does not opt for any of the abovementioned versions.
[29] Cf. Vakalopoulos, *Ο Ελληνισμός*.

Our sources are more generous in what regards the social origins of the family. A cataloguing inadvertence in the family's archives has led Todorov to mistakenly argue for the impressive advancement of Mihalaki's father, Athanassios Gümüşgerdan, from a simple member of the *abacı* guild of Plovdiv with a small workshop to a big entrepreneur with considerable capital and real estate.[30] However, the guild's archives reveal that Athanassios' uncle, Hadzhi Georgi Gümüşgerdan, was among the guild's active members in the long distance trade in Anatolia (the *hanotides*, i.e. those who had their headquarters in the *aba* makers' *han* and not in the market place).[31] At the first occurrence of his name in the archive (1769), he is already a master, with no prior record of his advancement to this rank, which indicates that he most probably came to Plovdiv already as a master artisan or *aba* trader.[32] The social standing of the man was stressed by the title *Hadzhi* (*Hacı*), i.e. having done the pilgrimage to the Holy Lands, which usually well-off persons could afford at his time.

Hadzhi Georgi's nephew (Mihalaki's father) Athanassios appears, within a few years from his advancement to the rank of master in 1793, among the leading members of the guild, signing important documents of the guild and the city's Orthodox community.[33] Athanassios was married to the daughter of a distinguished member of the lay quasi-nobility of the city, the *çelebi* Mihalaki Kyrou, entering thus the Greek circles of big commerce. The unequal standing within the couple was expressed in the naming of their first son after the *çelebi* grandfather: Mihalaki Gümüşgerdan received the lion's share of Athanassios' inheritance, alongside with the agnomen *çelebi*, by which he was addressed until late in his life, i.e. in a period in which the old quasi-nobility of the city had definitely degenerated and disappeared.[34] Expectedly the noble marriage of Athanassios had ideological and political consequences. In the fierce conflict between *çelebi*s and guildsmen in the 1810s, Athanassios, a leading member of the *abacı*s, took sides with the *çelebi*s and was gradually

[30] Todorov, *Балканският град*, p. 231-232; CDA, f. 161k, op. 1, a.e. 1. The *defter* reflecting this petty manufacturing and trade activity in early 19th century belongs not to Gümüşgerdan, but to Velios Rati (Radev), who much later, in 1836, became head of the *abacı* guild.

[31] On the divisions and struggles within the Plovdiv *abacı* guild and particularly between its "commercial" and "artisan" element see in detail: Lyberatos, "Çelebis."

[32] Apostolidis, Peev eds., *Archives*, vol. I, p. 57-58; Todorov, *Балканският град*, p. 229.

[33] Todorov, *Балканският град*, p. 231.

[34] Mihalaki inherited 40,000 *kuruş*, while his two brothers Dimitraki and Georgios received 20,000 each: Apostolidis, "Η ιερά της Φιλιππουπόλεως μητρόπολις," p. 72-75.

distanced from the guild, embarking with all his energy in the development of a proto-industrial woollen cloth manufacturing network in Central Rhodope.[35] By the time of his death in 1838, he had already built the network, which allowed him, and consequently his sons, to enter the business of the woollen cloth provisioning of the new standing Ottoman army. The rich correspondence preserved in the family archive helps us to reconstruct the system of army provisions in cloth in the early Tanzimat period (see *infra* fig. 1) and to consider the impact of state intervention in the various stages of the long production and provision chain which bound together social actors as different as rural producers, merchants, *sarraf*s, Istanbul guildsmen and military bureaucrats.[36]

THE WOOLLENS OF THE STATE

The needs of the new standing army gave thrust, at first place, towards labour concentration and centralised control in the final stages of the production of army uniforms —finishing and sewing. The tailors of the army uniforms were concentrated in the *Hambar*, a huge workplace (*han*) at the centre of Old Istanbul, which hosted most of the *abacı* masters of the capital. The need for skilled workforce reinforced the migration of artisans from the uplands of the Balkan range to the capital of the Empire, a movement which disrupted the established patterns of regional division of labour with Plovdiv as its centre and had significant socioeconomic and political consequences.[37] According to an estimation, between 1,000 and 2,000 artisans were working in the *Hambar*, half of whom originated from the villages of the Balkan range (mostly from Kalofer).[38]

[35] On the struggles between guildsmen and *çelebi*s see Lyberatos, "Çelebis."

[36] Most of the correspondence used here is conducted in Greek with a good deal of Ottoman Turkish words, phrases and special terms.

[37] The "centrifugal" economic and human geographic trends of Plovdiv's rural hinterland and the orientation of Bulgarian villages of the Stara Planina and Sredna Gora ranges (Kalofer, Karlovo etc.) towards the capital, which became the centre of the emerging Bulgarian national movement, disrupted the traditional processes of social "Hellenisation" of artisans coming to Plovdiv as apprentices in the culturally "Hellenised" guilds of the city. For details see Lyberatos, *Οικονομία*, p. 151-156, p. 319-329, p. 525-527; *id*., "'From Stratum Culture to National Culture'." For the Bulgarian community of Istanbul and its role in the national movement see Načov, *Цариград*.

[38] Bobčev, "Копнежи," p. 3; Načov, *Калофер*, p. 103. Together with other established or seasonal woollen workers —the renowned *gurbetči*s— from the Balkan range, such as braid makers (*gajtanci*s) from Kalofer, Koprivshtitsa and Klisura (Praşadin dervend) and sock makers (*çorapçı*s) from Koprivshtitsa and Panagiurishte, these *abacı* artisans and

The importance of army provisioning for the *abacı*s of Istanbul was so great as to justify the appointment of the contractor for the provision of *aba* cloth for the army as elder of the guild. Indeed, by the end of the 1830s, alongside the efforts for industrial production, a large part of the army provision with domestically woven *aba* cloth from the provinces was entrusted to an entrepreneur bearing the title of *abacıbaşı* (head of the *abacı*s). This is how Gümüşgerdan's brother-in-law, Thomas Stefanou, appears in 1837, while the same title was used later by the entrepreneurs Georgios[39] Tonchovich (Chaloğlu) and Mihalaki Gümüşgerdan himself.[40] The painful negotiations for a provision contract were taking place at the military headquarters in Istanbul (*serasker kapısı*) and revolved around the issues of price, quantity, delivery times and quality of the cloth, the control of the latter involving the presentation by the entrepreneurs of a sample of the promised cloth (called *mostra* or *nümüne*).[41] Expectedly, strong connections with the military bureaucracy and relations of patronage were indispensable for the appointment as *abacıbaşı*. A characteristic example is the relationship of friendship and patronage of Thomas Stefanou with Damad Halil Rifat Pasha, who held twice the post of *serasker* (1836-1838 & 1839-1840).[42]

workers formed a significant and dynamic part of the emerging Bulgarian community of Istanbul, comprising between 15,000 and 20,000 souls during the Tanzimat period. For a detailed inquiry on the size and composition of the Bulgarian community of Istanbul during the Tanzimat see Božinov, "Цариградските Българи."

[39] I keep the names of the persons as they appear in the sources I use. For example, I use the Greek version (Georgios) of Tonchovich's first name, which he himself uses in his Greek correspondence, and not the Bulgarian version (Georgi).

[40] CDA, f. 161k, op. 3, a.e. 2112/3-4; 353/99-100; 354/62. The appointment of the *abacıbaşı* should nevertheless have the consensus of the guild, as a letter concerning Georgios Tonchovich, appointed *abacıbaşı* in August 1839, states: "[…] according to the desire of the *abacı* guild (*abacı esnafi müravede ile*) he is going to buy there (i.e. in Istanbul) the *aba* for the state." M. to D. Gümüşgerdan, Plovdiv, 1-8-1839, CDA, f. 161k, op. 3, a.e. 353/99-100.

[41] "We saw that you were called to the *serasker kapısı* to agree for the *aba*s, but you did not because of the low price they offered you:" M. Gümüşgerdan to Th. Stefanou, Plovdiv, 18-7-1839, CDA, f. 161k, op. 3, a.e. 353/90-91. For the *nümüne*: M. to D. Gümüşgerdan, Plovdiv, 30-5 & 25-7-1839, CDA, f. 161k, op. 3, a.e. 353/64-66, 92; 354/10-11, 12.

[42] "We were glad to hear that Halil Paşa became *serasker*, because we know that you are close friends and we hope that you will take again the *miri* [i.e., the state supplies] upon yourself:" M. Gümüşgerdan to Th. Stefanou, Plovdiv, 28-6-1839, CDA, f. 161k, op. 3, a.e. 353/81. For Damad Halil Rifat Paşa see Şirin, *Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye Ordusu*, p. 76-77.

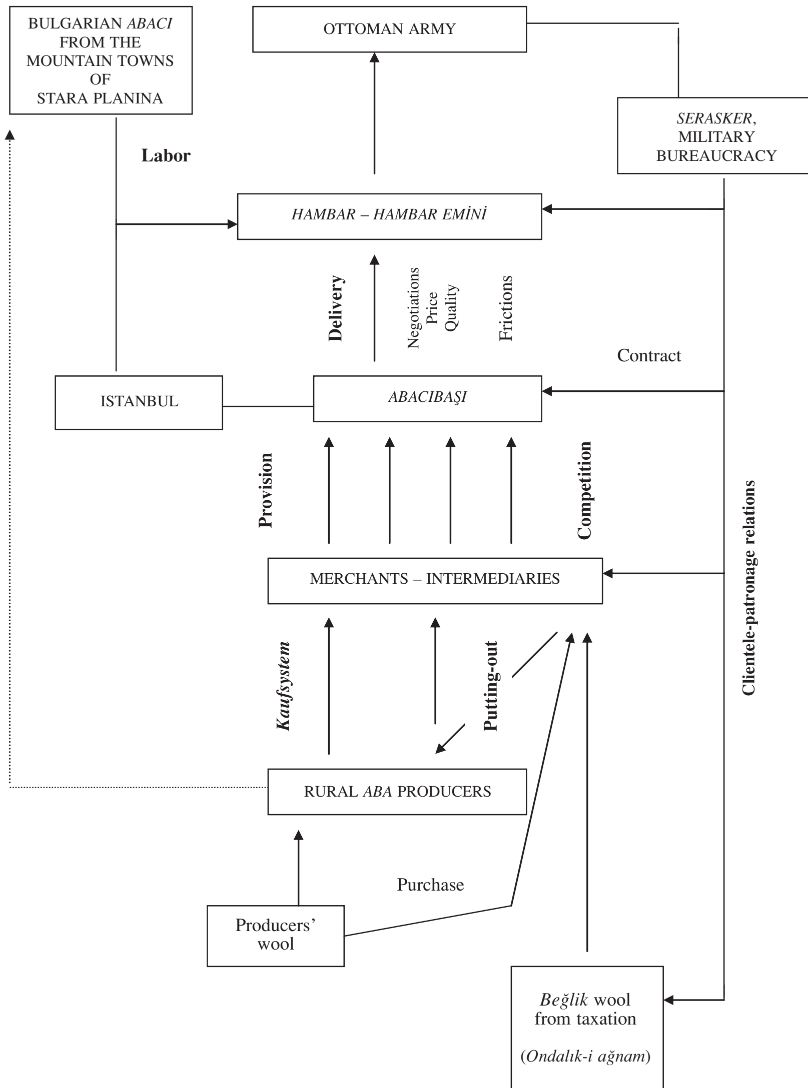


Fig. 1. The Woolens of the State (*miri*) – provisioning system

An important connection and post was that of the superintendent of the *Hambar* (*Hambar emini*), where the contractor-*abacıbaşı* had to deliver the woollen cloth. In April 1839 Mihalaki Gümüşgerdan asks his brother

Dimitraki for detailed information about that year's arrangement (*tertip*), the quantity of cloth they need and who is going to be in charge of the *Hambar*.[43] A couple of months later he remarks to Thomas Stefanou: "We were glad to see that the *Hambar* is going to return to its old order and you are going to resume again your previous post."[44] The parallel change suggests the formation of inter-ethnic political-cum-economic networks and rival entrepreneurial "groupings" struggling for the state business, typical of the reorderings of the early Tanzimat period which gave important economic opportunities to non-Muslim traders and entrepreneurs.[45] In another occasion, Mihalaki Gümüşgerdan urges his new partner Georgios Tonchovich to build closer relations with a certain Raşid bey "[…] because the latter is a close friend of the financial official (*ruznameci bey*) who is going to be appointed as *Hambar emini*."[46] The *Hambar* is certainly a very important ring in the provision chain, since this is where takes place the quantity and quality control. The discrepancies between production/provision rhythms and the often extraordinary needs of the Ottoman army turn the delivery to an issue of tough negotiations at the *Hambar*. The delivered *aba* is often altogether not accepted,[47] while in other cases the clerks of the *Hambar* sort out part of the delivered cloth as damaged (*hezimet*) and enter negotiations with the contractor for reducing its price.[48] This procedure affects considerably the profit margins and leaves space for embezzlements in collusion with *Hambar emini* and the *Hambar* clerks.[49]

The cloth reaching the *Hambar* was supplied from regions with developed rural industry, such as Plovdiv/Tatar Pazardzhik, Ahı Çelebi/Darı Dere, Sliven/Kotel and Salonica. The *aba* woollens from the Plovdiv and Ahı Çelebi regions were sent overland to Rodosto and thence by sea to Istanbul, where they were received by the contractor-*abacıbaşı* at the

[43] M. to D. Gümüşgerdan, Plovdiv, 6-4-1839, CDA, f. 161k, op. 3, a.e. 353/31.

[44] M. Gümüşgerdan to Th. Stefanou, Plovdiv, 11-7-1839, CDA, f. 161k, op. 3, a.e. 353/49.

[45] Cf. Lyberatos, "Men;" Davidova, *Balkan Transitions*, p. 74-77.

[46] M. Gümüşgerdan to G. Tonchovich and D. Gümüşgerdan, Plovdiv, 12-6-1840, CDA, f. 161k, op. 3, a.e. 354/8-9.

[47] M. Gümüşgerdan to G. Tonchovich, Plovdiv, 10-7-1840, CDA, f. 161k, op. 3, a.e. 354/13-15; M. to D. Gümüşgerdan, Plovdiv, 8-8-1839, CDA, f. 161k, op. 3, a.e. 353/103-105.

[48] M. Gümüşgerdan to G. Tonchovich, Plovdiv, 19-6-1840, CDA, f. 161k, op. 3, a.e. 354/10.

[49] M. to D. Gümüşgerdan, Plovdiv, 11-7-1839, CDA, f. 161k, op. 3, a.e. 353/85.

customs (*gümrük*) and delivered by him to the *Hambar*. In the woollen-producing regions the *aba* cloth were bought and manufactured (with the putting-out system) by entrepreneurs-intermediaries, who very often appear in relations of partnership with the *abacıbaşı* (see fig. 1). In this position we find Mihalaki Gümüşgerdan during the period 1838-1840.

The tensions in the relationship between the *abacıbaşı* and his partners in Plovdiv are already identifiable in the first letters between Stefanou and M. Gümüşgerdan at our disposal (1837). The central position of the *abacıbaşı* gives him considerable manoeuvre margins, since he enjoys the trust of the Ottoman state and the privilege of the delivery of the cloth. In a rough manner, Stefanou reminds his strong position to Gümüşgerdan: "As for the mistake of the damaged *aba*s, for which you say that you are assuming responsibility, do not worry because nobody knows you or wants to know you here, and your writings upset me so much that I am about to cut the sending of *aba* from Plovdiv, as it was done in Kazanlık, and then you will not be in a position to send one bolt of cloth, and the pity for the poor [producers] will weigh upon you; as for me, I can procure *aba*s to the state from other places."[50] The tensions between the partners escalate in 1838-1839, when Stefanou overtly or secretly does business with other entrepreneurs who buy cloth from the same regions (Western and Central Rhodope). Georgios Tonchovich, member of the notable family of Chalikov from Koprivshtitsa, relative to Gümüşgerdan,[51] is probably the most prominent among them. Mihalaki Gümüşgerdan tries to persuade Stefanou that these tactics damage the whole enterprise, because Tonchovich raises the prices and reinforces the demands of the producers by buying second-quality cloth.[52] Stefanou does not comply

[50] Th. Stefanou to M. Gümüşgerdan, Istanbul, 29-12-1837, CDA, f. 161k, op. 3, a.e. 2112/3-4.

[51] Georgios Tonchovich's brother, Vlassaki, an Istanbul based entrepreneur, was married to Mihalaki Gümüşgerdan's sister Rallou. The intermarriages between the two leading notable families of Plovdiv, the Gümüşgerdans and the Chalikovs, were extensive. Not only Rallou, but also the two brothers of Mihalaki, Dimitrios and Georgios, married members of the wider Chalikov family (Haritinka Salcho Chomakova and Theopi Todoraki Chaloğlu respectively). Mihalaki's son Athanassios also married a Chalikov bride, the daughter of Todor Stoyanovich Chalikov, Elena. These marriages were not only aiming to mutually enhance the power of the notable families, but also to manage, at certain crucial moments, the increasing antagonism between them in the changing socio-economic environment of Tanzimat Bulgaria. For more details see Lyberatos, *Οικονομία*, p. 291-297; *id.*, "Регионална интеграция." For the Chalikovs see Lyberatos, "Men."

[52] M. Gümüşgerdan to Th. Stefanou, Plovdiv, 23-2-1839, CDA, f. 161k, op. 3, a.e. 353/11-12.

with his partner's suggestions and reacts by refusing to accept either cloth or the bonds sent to him by Gümüşgerdan. The rupture in their relationships becomes definitive in July 1839, when Stefanou collaborates with one more cloth supplier from the region. Mihalaki comments Stefanou's tactics in a letter to his brother as following: "as he gained a bit of reputation, he started to victimise us: it's been three years now that he annoys us with Georgios Tonchovich without gaining anything apart from damaging us and finally, he made the worse thing, taking Kopcho as partner to buy *aba* for him…"[53]

Stefanou's tactics bring Tonchovich brothers (Georgios in Plovdiv and Vlassakis in Istanbul) well into the business and in a position to challenge his power. In summer 1839 Georgios Tonchovich in alliance with Hayredin Pasha of Plovdiv and with the backing of his uncle Vulko T. Chalikov, the chief collector of the *beğlik* tax on sheep in the European part of the Empire, and the support of the Istanbul *abacı* guild (within which, as we saw, Bulgarian artisans held strong positions) manages to replace Thomas Stefanou as *abacıbaşı*. The initial reaction of Gümüşgerdan is indicative of how this economic war was waged and what the producers' role was in it. Mihalaki writes to Thomas Stefanou: "If you want to get over our brother-in-law Vlassaki, you do not need to spend money there. It is better that you remit us some *kurush*, so that we can go out in Pazardzhik two or three weeks and buy around 200 bolts of cloth. In this way we will raise the price of the cloth and incite the poor to make worse cloth, in the same way he has tried three whole years to damage us."[54] Despite the provision contract he obtained, Tonchovich was not yet in a secure position. Hayredin Pasha of Plovdiv continues to finance Gümüşgerdan to buy cloth, while the third supplier, Kopcho, also continues to buy, "[…] so that the cloth has become overwhelmingly expensive and the Pomaks have started to produce twice less good cloth."[55]

The Tonchovich brothers were the temporary winners of this ruthless economic war, as they managed, at the beginning of 1840, to coopt Mihalaki Gümüşgerdan and victimise together with him his former

[53] M. to D. Gümüşgerdan, Plovdiv, 25-7-1839, CDA, f. 161k, op. 3, a.e. 353/92-96. I have so far not managed to identify the Bulgarian-named "Kopcho" or find more evidence about him and his activities.

[54] M. to D. Gümüşgerdan & Th. Stefanou, Plovdiv, 1-8-1839, CDA, f. 161k, op. 3, a.e. 353/101.

[55] M. Gümüşgerdan to Th. Stefanou, Plovdiv, 5-9-1839, CDA, f. 161k, op. 3, a.e. 353/119-121.

partner Thomas Stefanou, who was sunk in debts: "For the *kurush* which Mr Thomas owes us you write that it is better to sequestrate his house in Fener; but what we need is cash, and a *mülk* (real estate with property title) will be useless to us."[56] Following a two-year period, however, Mihalaki Gümüşgerdan manages to throw Tonchovich out of the business much in the same fashion and taking advantage of the "double game" played by the Ottoman bureaucrats, especially the new *Hambar emini* Hoca Devlet. From a buttery letter to the latter we learn that in December 1841, Mihalaki Gümüşgerdan had taken upon him the provision of cloth for the army, a development that marked the gradual rapprochement with his former partner Stefanou. The victory over Georgios Tonchovich was but one episode in the antagonism between the Gümüşgerdans and the Chalikovs for the control of the flourishing woollen economy of Northern Thrace, an antagonism which would later evolve to overt conflict with significant consequences for the unity of the Orthodox community of Plovdiv.[57]

From what we have seen so far it is clear that the economic mechanism of the provision of the army with woollen cloth is characterised by a fundamental contradiction. On the one hand, the Ottoman authorities are trying to achieve —in a period of fiscal strains— cheap, quality and timely supply of the new standing army, and thus cultivate competition between the prospective contractors and their partners in the provinces. However, this is happening in an environment of rapid expansion of market relations in the countryside, where the ability of the state to control the market by extra-economic means is seriously challenged. On their part, the prospective contractors are driven gradually to the goal of monopoly control of the provisions, which appears as the only viable and economically rewarding strategy, given the nature and scale of the enterprise, as well as the economic environment in which it takes place. Their business is characterised by restricted capital base for the scale of the

[56] M. Gümüşgerdan to G. Tonchovich and D. Gümüşgerdan, Plovdiv, 24-5-1840, CDA, f. 161k, op. 3, a.e. 354/4.

[57] The fall of Tonchovich was much more dramatic than that of Stefanou. Tonchovich was left for a period in jail, despite his servile suppliance to his rival and dearest relative. We learn that a couple of years later he was chased out of Plovdiv by his creditors and his wife and children lived in poverty, supported by his wife's family. G. Tonchovich to M. Gümüşgerdan, 28-10-1842, 9-11-1842, 30-11-1842, 2-12-1842, 15-2-1843, CDA, f. 161k, op. 3, a.e. 2259/1-6, 2391; Georgi Stoyanovich Chaloğlu to Salcho Chomakov, Plovdiv, 9-6-1849, National Library St. Cyril and Methodius, Bulgarian Historical Archive, f. 70, a.e. 132/17.

enterprise and they are utterly dependent on state or *sarraf* credit. Having secured this credit, the Istanbul-based *abacıbaşı* passes —in a chain-like fashion— the competition onto the rival suppliers in the provinces, seeking to preserve his relative independence. Furthermore, transport and other transaction costs set limits to a profitable extension of the supply network and render the monopolistic control of the provision system necessary for the competing entrepreneurs. This, however, tends to become necessary for the Ottoman authorities also, given the absence of an efficient state superintending apparatus in the woollen-producing areas. As we saw in the cases of the purposeful rise of the prices and the fall of quality, competition in the *aba*-producing regions tends to have the opposite results than those aimed by the Ottoman government, and to menace the orderly flow of production and provisioning of the army. The way out of this vicious dialectics is the increasing compulsion and exclusion from the market game of the primary producers in the provinces. It is there, at the other end of the production chain, that we shall shift our attention now.

ACCUMULATION UNDER THE AUSPICES OF THE STATE

Just before obtaining the provision contract in December 1841, Mihalaki Gümüşgerdan resisted the recurrent proposals of his Istanbul-based brother Dimitraki to withdraw from the *aba* business and to specialise in financial operations.[58] The perseverence of Mihalaki was justified by the fact that the family, which kept always a multifarious economic profile, had nevertheless invested heavily in the creation of a putting-out production network and the development of close economic relations with the producers of Central Rhodope. The successful political management of this organisational capital was eventually what distinguished him from his rivals and turned him, after a series of struggles, into an economic magnate of the Plovdiv region.

The putting-out network of Gümüşgerdan was developed in a region which combined several of the economic, human geographic and institutional characteristics considered usually in the relevant literature as preconditions for proto-industrial growth.[59] A rather isolated and closed

[58] D. to M. Gümüşgerdan, Istanbul, 15-9-1841, CDA, f. 161k, op. 3, a.e. 783/5-6.

[59] Although many of the original theses of the proto-industrialisation theory initiated by Franklin Mendels have been strongly criticised, the extensive relevant research throughout

mountainous economy, based predominantly on semi-nomadic sheep husbandry, with a tradition of domestic woollen production and (insufficient) agriculture for self-consumption, was increasingly integrated into the regional market as a zone of production of woollen commodities in a rapid and uneven way. The region was inhabited by Christian Orthodox and Pomak (Bulgarian Muslim) populations with different household structures and varying degrees of self-subsistence capacities (access to land) and reliance on the market, as it is at least suggested by quantitative research referring to the last quarter of the 19th century.[60] The complementary development of commercial agriculture in the neighbouring fertile Northern Thracian valley, which supplied the necessary foodstuff to the rather arid mountainous region, the existence of ample skilled rural labour surplus and the absence of guild regulation of labour and the production process, which remained largely within the confines of household economy, were leaving fair space to the urban-based capitalist entrepreneur to develop close relations of dependence with the rural domestic producers.

As headquarters of his network Gümüşgerdan established the village of Chitak (Çitak, today in Bulgaria, part of the municipality of Smolyan), where he maintained a storehouse with a couple of employees, and established close relations with some of the notables of the village.[61] The books of Gümüşgerdan's enterprise show that the putting-out network in the Rhodopes had been already set up in 1837 and significant advances towards the establishment of capitalist relations of production had already been made by that time, although wage is rarely a separate entry in the enterprise's books.[62] The correspondence of Gümüşgerdan with his

Europe has contributed much to the understanding of the mechanisms of growth and decline of rural industry in the pre-industrial era. For a concise critical overview of the theories of proto-industrialisation see Ogilvie, Cerman, "The Theories." For a reorientation see Schlumbohm, "'Proto-industrialisation.'" For a useful model of proto-industrial growth, see Pfister, "A General Model." For an overview of relevant cases in the Balkans (Bulgaria) see Ianeva, "Пътища."

[60] Brunnbauer, "Families."

[61] Here is how these premises should look like: "Hasan bey's *han*, which the father-in-law of Vassilios took, and he promises to build it and rent it to us to stay there, if he builds it in the way we want, i.e. with 3 rooms, a separate coffee room (*kahve ocak*), a large and well-lighted warehouse, where we are going to count the *şayak*, a warehouse for the wool, a barn etc., in one word, if he does it spacious and according to our will, then give him 2,000 *kurush*, out of which he will return 1,500 in 31 days and the rest 500 he will count as rent:" M. Gümüşgerdan to M. Mihail, 23-2-1845, CDA, f. 161k, op. 3, a.e. 688.

[62] Todorov, *Балканският град*, p. 234-241.

employees in Chitak contains valuable complementary information on the network's functioning and the relations between Gümüşgerdan and the producers. This correspondence goes back to 1844-1845, when Mihalaki was *abacıbaşı* (1843-1846). It was almost interrupted in 1847-1848, when a local Pomak, Haci İbriam, in partnership with a certain Hadzhi Konstantinos from Stenimahos (Asenovgrad), undertook the provisions for the state. The correspondence resumes in full density in the following years, when Gümüşgerdan manages to dominate the woollen cloth provisions.

The organisation of production in the Central Rhodopes with the putting-out system, which intensified dependence and exploitation of rural labour and offered to the capitalist entrepreneur wide margins of profit, was corresponding to the scale and specificity of the army-provisioning enterprise and was —on these grounds— enabled by the financial and political assistance of the Ottoman state to the entrepreneur-coordinator of the dispersed manufacture. Certainly, the significance of state protection and intervention for the development of proto-industrial networks is not an Ottoman particularity, but a common phenomenon in Early Modern Europe. Contrary to the doctrinary liberal views which hold state protection as detrimental to the development of capitalist enterprise and entrepreneurship, relevant research has shown that the intervention of the state was in many cases indispensable for the imposition and consolidation of capitalist relations of production and the concomitant proletarianisation of artisan labour.[63] In our case, the scale and specificity of the business, i.e. the timely provision of a standing army with uniform cloth according to set specifications, would be expected to favour the application of the *Verlagssystem*, in which the dependence of the producer permits the entrepreneur to impose enhanced labour discipline in his effort to achieve the required regularity and uniformity of production.[64]

In this respect, Gümüşgerdan's premises in Chitak assume a regulating position in the production and provision chain mirroring that of the *Hambar* in Istanbul where the exhaustive control of the quality and specifications of the cloth was taking place amidst negotiations for the terms of the eventual acceptance of the provision. It is there, at Chitak, that we see, a step backward in the chain, the same dialectics of quality and time, preoccupying this time the intermediary entrepreneur and the producers. "And in the reception of cloth," writes Gümüşgerdan to his steward

[63] Johnson, "Capitalism;" *id.*, *The Life*; Torras, "From Craft to Class."
[64] Cf. Thompson, "Variations," p. 83-84.

Meletios Mihail in Chitak in 1844, "even if it is partly [of low quality,] like the one we already delivered, pass it over and receive it; it suffices to have the stuff sent, so any kind of stuff you receive, truss it immediately and send it, ordering the cart drivers not to lose time in their way to Plovdiv, because we have other carts here waiting for the stuff."[65] Orders like this are recurring in the correspondence and reveal that time pressure acts here to the advantage of the producers who can deliver to Gümüşgerdan lower quality (and in principle cheaper) cloth.[66] However, at the beginning of the following year, when Gümüşgerdan had secured a new contract, he remarked to Mihail: "[…] for the time being we are not that much in need of cloth, therefore you should be very careful in your purchases." He urges his employee to preserve their reputation "[…] thanks to which we were chosen instead of Thomas, even with 100,000 *kuruş* more. […] Therefore, be careful to show your abililty now that I am absent, and take care that the *denk*s be tied well, and that there are no different colours in the same *denk*. And in case they are light-coloured, you should give them back to have them dyed again, because they ask for dark-coloured in Istanbul, and do not buy cloth of less than 4-*rupia* width, because this is the sample (*nümüne*) we gave this year…"[67] The specifications of the cloth justify the tighter control on the production process, beginning with the supply of raw material. "From the black and grey wool we are sending you, give out small quantities and order the weavers to put the black wool under the white, so that when the *şayak* is dyed it will approach the navy blue colour (*lacivert*)."[68]

The difficulties of the entrepreneur to regulate the production process and to restrict the ensuing transaction costs are clearly evident when the specifications of the cloth have to be modified. Thus in 1851 it took much time and special efforts on the part of Gümüşgerdan's employees to impose the new sample specifications, since the management of relations required some exceptions: "Those of our close friends who bring stuff according to the old sample... accept it, but when you count it, do it with the door of the storehouse closed and take care to accept the cloth

[65] M. Gümüşgerdan to M. Mihail, Plovdiv, 31-8-1844, CDA, f. 161k, op. 3, a.e. 688/2.

[66] M. Gümüşgerdan to Isoufis Savva & Dimitrios Hristidis, Plovdiv, 21-1-1846, CDA, f. 161k, op. 3, a.e. 705/1; D. Kiriakou to M. Gümüşgerdan, Chitak, 22-8-1848, CDA, f. 161k, op. 3, a.e. 1277/7.

[67] M. Gümüşgerdan to M. Mihail, Plovdiv, 28-2-1845, CDA, f. 161k, op. 3, a.e. 688/9-10.

[68] M. Gümüşgerdan to M. Mihail, Plovdiv, 4-3-1845, CDA, f. 161k, op. 3, a.e. 688/16-17.

with the outmost secrecy."[69] Eventually, Gümüşgerdan's clerks in Chitak managed to impose the new specifications by repeatedly refusing to accept the cloth with the old specifications and pay for it: "I see that the people there are convinced that we cannot accept cloth of the old sample and they take care to work according to my will."[70]

As much in the case of the new sample, as in other cases, the crucial element for the imposition of an entrepreneurial control of the production process is Gümüşgerdan's quality of state contractor and his quasi-monopolistic position as official "purchaser" of the army cloth. This position provides the fundamental sanction for the legal bondage of the producer, which results from the control by Gümüşgerdan of the raw material (wool, indigo) or the indebtedness of individual producers against payments in cash or food (rye and barley), systematically sold/distributed by the entrepreneur to the inhabitants of this mountainous region with poor agriculture.[71] The monopolistic management of substantial state capital allows Gümüşgerdan to press for a generalised transition in the organisation of production from *Kaufssystem* to *Verlagssystem*, controled by himself. However, it is remarkable that, in face of the shortcomings of his control over the production process, which remains largely under the control of the domestic producers, Gümüşgerdan treats them technically as "sellers," who assume the responsibility and the risks of their production (much like in *Kaufsystem*). Typically, Gümüşgerdan depicts the act of receiving finished cloth as "buying" (*ψούνος*), even when he had provided wool or credit in advance.[72] And he often evokes this arrangement in the moment of delivery/purchase of the cloth, pressing in this way for quality improvements or price reductions: "You should declare to them [i.e. the producers from Pashmaklı (today part of the municipality of Smolyan, Bulgaria)] that they should not think that, since they are indebted, we will accept whatever they give us against their debt. You have to inform them that we are not going to accept second-quality cloth."[73]

[69] M. Gümüşgerdan to M. Mihail, Plovdiv, 22-2-1851, CDA, f. 161k, op. 3, a.e. 679/3.
[70] M. Gümüşgerdan to M. Mihail, Plovdiv, 14-3-1851, CDA, f. 161k, op. 3, a.e. 679/12.
[71] For the regular supply of M. Gümüşgerdan's premises in Chitak with rye and barley for the producers (1844-1846) see CDA, f. 161k, op. 3, a.e. 774.
[72] M. Gümüşgerdan to M. Mihail, Plovdiv, 14-3-1851, CDA, f. 161k, op. 3, a.e. 679/12.
[73] M. Gümüşgerdan to M. Mihail, Plovdiv, 4-3-1845, CDA, f. 161k, op. 3, a.e. 688/16-17.

It is here important to note that, despite the existence of personal accounts and balances of individual producers in the books of Gümüşgerdan's enterprise, a great part of the production is organised by intermediaries, who very often are elders of the various village communities.[74] Beyond this level, one loses in Gümüşgerdan's archive the clues of the primary producers involved in various phases of the woollen production at the household level, in which female labour plays an important part.[75] The intermediation of the village community structures "obscures," on the one hand, the relation of the entrepreneur to the actual producers, while on the other hand, it illustrates the significance of the political element in the regulation of the labour relations. Navigating within a broad network of possible suppliers, Gümüşgerdan builds alliances with elders and whole villages following tactics of favour and "punishment," cultivating and taking advantage of local antagonisms. For example, in 1848 he manages to damage the business of the contractor Haci İbriam from Pashmaklı by co-opting the producers from Raikovo (today also part of the municipality of Smolyan, Bulgaria), which causes violent conflict: "As for the *aba* cloth we said we would send you, for the moment we have to keep it, because the way over the mountain is not accessible and the people of Pashmaklı are guarding the pass in Chepelu (present-day Chepelare, Bulgaria) and the other day they caught a man from Raikovo and beated him, so we do not dare to send it this way."[76] The special —collective and political— nature of the entrepreneur's relation to the producers is characteristically revealed, on the one hand, by the terminology he uses to denote the producers, i.e. the "people," the "poor" or the "people from this or that village," and on the other hand, by the empowerment of the producers of the region, as a collective actor, at certain stages of the provision cycle and especially when the negotiations for the appointment of the state contractor take place in Istanbul.

It is in these circumstances that the producers are directly involved in the market game, as "sellers," and can intervene in fixing the price. When e.g. Mihalaki Gümüşgerdan, just having renewed his contract in 1845, needs to "safeguard his reputation" vis-à-vis the military bureaucracy in Istanbul, he urges his employee Mihail "[…] to spend two or three paras

[74] Such as, e.g., Molla Hasan and Salih efendi, *muhtar* of the village of Palaz, Danco Kiriakou in Chitak, A. Pangalos in Raikovo a.o. Cf. Todorov, *Балканският град*, p. 240-241.

[75] Quataert, "Ottoman Women."

[76] D. Kiriakou to M. Gümüşgerdan, Chitak, 20-4-1848, CDA, f. 161k, op. 3, a.e. 1277/2.

more per piece in order to buy finer cloth and incite in this way the poor to produce high-quality and not second-quality cloth."[77] Similarly, when the state financial support to the contractor is lingering behind or the political support to him is disputed, the producers, even if they have received wool from Gümüşgerdan, can press back upon the entrepreneur by withholding the cloth: "[…] because of the money our business is retrogressing and the people show a coldness and they do not bring stuff […] and you ask why I am anxious and I got sick, because from Istanbul they write that Ramazan approaches and they need more cloth and they rebuke us."[78] Therefore, spending money (in advance or against cloth) in a conspicuous manner, was the factual and definitive proof that the entrepreneur is "still on business," that he still enjoys the favour (*nofuz*) of the Ottoman authorities against the rumours always circulated by his rivals. Gümüşgerdan replies to the anxieties of his employee, Mihail, in 1844 with the information that he is once more ready to spend lavishly: "As for money, I am coming down to Chitak rich with 14 treasuries (*hazine*)…"[79] Finally, when the struggle for obtaining the contract in Istanbul is in full height, the entrepreneur negotiates directly and builds alliances with the producers and their heads/representatives, since their "collective" word seems to matter for a provision of quality and, probably also, for social peace and stability in the framework of a paternalist idiom of rule. Thus, when Thomas Stefanou offered in 1846 a lower price in Istanbul for obtaining the contract, Dimitraki Gümüşgerdan convinced the new *serasker* to write to the *kaza* and ask "the poor" if they were satisfied with this price. "Therefore," writes Mihalaki to his employees in Chitak, "[…] I order you to inform in a secret way Hasan bey of Smilian and Aşakoğlu Molla Hüseyin, so that, in case they write, they examine and reply correctly. If they answer that they are satisfied, then they, by themselves, will loose. If, however, they answer that they are not satisfied, then we could obtain a better price in Istanbul and we could, in our turn, add to the price [we buy] from them [i.e. from the producers]."[80]

[77] M. Gümüşgerdan to M. Mihail, Plovdiv, 28-2-1845, CDA, f. 161k, op. 3, a.e. 688/9-10.

[78] M. Gümüşgerdan to M. Mihail, Plovdiv, 23-7-1845, CDA, f. 161k, op. 3, a.e. 688/31.

[79] M. Gümüşgerdan to M. Mihail and Georgios Petkou, Plovdiv, 31-8-1844, CDA, f. 161k, op. 3, a.e. 688/2.

[80] M. Gümüşgerdan to Isoufis. Savva and D. Hristidis, 1-2-1846, TsDIA, f. 161k, op. 3, a.e. 705/1.

The particularities of the business and the negotiations sketched above explain the crucial importance, the inevitability we could say, of the development of close relations of the entrepreneur with the local Ottoman authorities and power constellations for the successful compulsion of the producers of this poor and underdeveloped rural region. The period from 1845 until the outbreak of the Crimean War, when Gümüşgerdan succeeded in dominating completely not just the army provisions but also the whole economy of the region, is characterised by an ever closer entanglement of the non-Muslim entrepreneur with Ottoman officials and local power-holders and his involvement in all kinds of state business, first and foremost tax farming. After the initial unsuccessful efforts for fiscal reform (1839-1840), the Ottomans revert to the tax-farming system in the early 1840s, a process in which the Christian notables of Plovdiv assume an ever active role in the framework of Tanzimat reforms.[81] In 1848, following secret orders of Mehmed İsmet Pasha, governor of Plovdiv, the Gümüşgerdan brothers are involved in the auction for the tithe on rice in the Plovdiv region. Mihalaki urges his brother Dimitraki in Istanbul to try by all means to serve Mehmed İsmet Pasha, because he considered his friendship and protection crucial both for obtaining the contract of the army provisions as well as for the "progress of the woollen factory" they had established the year before. Even more crucial appears the farming of the revenues of the woollen-producing regions, offering to the *aba* entrepreneurs the opportunity to deepen the dependence of the producers.[82] In 1848, while Haci İbriam ağa held the army contract, the Gümüşgerdan brothers used their connections (i.e. the strong landowner and entrepreneur of Plovdiv Hasan bey, close friend of Mehmed İsmet Pasha) to subfarm and collect the revenues (*mukata'a*) of Ahı Çelebi from the principal tax farmer Haci Ali Reza, this being an important move in their struggle to oust Haci İbriam from the business. Finally, the struggle to control the raw material of the wollen industry led the Gümüşgerdans to intervene in the *beğlik* sheep tax collection, exacerbating in this way their conflict with the notable family of Chalikov and leading to a generalised economic-cum-political war which proved pivotal for the crystallisation of national parties in the region of Plovdiv.[83]

[81] Lyberatos, "Men;" Ianeva, *Българи*.

[82] Alongside poor agriculture, taxation (in kind, and especially in money) was in general an additional important state-related factor conditioning the readiness of the rural producers to enhance their self-exploitation through domestic manufacturing.

[83] For a detailed analysis see Lyberatos, *Οικονομία*, p. 278-297, p. 336-359.

Of outstanding importance for the control of the economy of the woollen-producing zone was the post of the governor (*müdür*) of Ahı Çelebi. His role is important not only for the provision of financial ease to the contractor from the local treasury, but also for the coercion of the producers and debtors to the entrepreneur.[84] The importance of the post was evident in the period 1848-1849, when successive changes took place. When in June 1848 the new *kaza* governor was expected to arrive from Drama, the rival factions of Dzhurnali (a partner of Haci İbriam) and Hasan bey (an ally of Gümüşgerdan) hastened in large bands to welcome him in Chitak on his way to Pashmaklı and offered him hospitality. The question at whose place the governor would put up (*konak etmek*) prejudged his future inclinations.[85] The new *müdür* took sides with Dzhurnali and Haci İbriam and assisted them in the *aba* business, while Gümüşgerdan allied with the kadi and made intrigues in Istanbul against the governor.[86] These intrigues resulted in his replacement, yet as new *kaza müdür* was appointed Dzhurnali himself, after a local voting in February 1849. Mihalaki Gümüşgerdan expresses his sorrow to his brother, but adds: "Nonetheless, when the *şayak* contract will be finalised in our favour, then we will act, by means of our master the *şeyhülislam* and our other masters, so that a *müdür* be directly sent there from Istanbul or that the *kaza* of Ahı Çelebi (until then under the *kaymakam* of Drama) pass under the jurisdiction of the *kaymakam* of Plovdiv. In the latter case we will be able to organise our work in our favour without any trade."[87] His last words ("without any trade") summarise his strategy, to have the producers excluded from the market game altogether, a strategy which could not be fulfilled without the active support of the Ottoman state and its local agents. In April 1849, the *kaza* of Ahı Çelebi is attached to the *sancak* of Plovdiv, an administrative change which proved crucial for the gradual making, out of Mihalaki Gümüşgerdan, of a magnate and master of the region's woolen economy.

[84] M. Gümüşgerdan to M. Mihail, 25-2-1845, CDA, f. 161k, op. 3, a.e. 688/8; M. Gümüşgerdan to Antonios Lambrou, 21-7-1849, 23-7-1849, 8-8-1849 & 17-8-1849, CDA, f. 161k, op. 3, a.e. 677/30, 32, 44, 46-48.

[85] Dancho Kiriakov to M. Gümüşgerdan, Chitak, 1-6-1848, CDA, f. 161k, op. 3, a.e. 1277/4.

[86] D. Kiriakov to M. Gümüşgerdan, 5-9-1848, CDA, f. 161k, op. 3, a.e. 1277/9. "The *müdür* told me yesterday that you have an alliance with the kadi and you slander him in Istanbul, so I dare not either meet or even speak to your people here." D. Kiriakov to M. Gümüşgerdan, 29-12-1848, CDA, f. 161k, op. 3, a.e. 1277/14.

[87] M. to D. Gümüşgerdan, Plovdiv, 24-2-1849, CDA, f. 161k, op. 3, a.e. 638/17-22.

CONCLUSION: THE LIMITS OF THE STATE

In 1847, the Gümüşgerdan brothers built in their family estate in the village of Dermendere (Değirmen dere), south of Plovdiv, the first private factory in the Ottoman Balkans in an effort to concentrate and control certain stages of the production process (mainly carding, spinning and dying) of the woollen cloth. However, as N. Todorov has convincingly shown, the factory did not assume a dominant, but rather a complementary position to that of the putting-out network Gümüşgerdan had organised in the Rhodope, while his business continued to display a highly diversified and complex cycle of activities (trade with various articles, investment in land, tax-farming etc.).[88] The anaemic thrust towards industrialisation (implicitly compared to the successful Western prototype) and the negatively appraised,[89] complex business "portfolio" of Gümüşgerdan were largely attributed by the leading Bulgarian economic historian to the conditions of insecurity —predominantly— for the non-Muslim entrepreneurs in the framework of the "decaying Ottoman feudal system."[90]

Indeed, the material we analysed in the present paper illustrates, on the one hand, the high risks and transaction costs stemming out of the ever tighter entanglement of the entrepreneur with the Ottoman state and its officers, and on the other hand, the wide range of relations and activities and the complexity of the economic profile and political tactics which the entrepreneur had to adopt in order to survive and gain positions in a fierce and ruthless competition. The same material however illustrates the important role of the centralizing Ottoman state as a systemic force in the development of the putting-out network in the *aba*-woollen-producing regions of the Rhodope range, the accumulation of capital by the entrepreneur and, eventually, the transition to the factory system, as weak and incomplete the latter may have been. The state's financial and political support was in Ahı Çelebi indispensable for the fostering and deepening of capitalist relations of production and the ruthless exploitation of rural producers by Gümüşgerdan. The case we examined, as well as other similar cases,[91] point to the significance of the opening of state

[88] Todorov, *Балканският град*, p. 282-294.

[89] For a recent positive appraisal of the multifarious economic activity of Balkan entrepreneurs during the Tanzimat era see Davidova, *Balkan Transitions*, p. 198-199.

[90] Todorov, *Балканският град*, p. 294; Palairet, *The Balkan Economies*, p. 79.

[91] See e.g.: Lyberatos, "Men."

business, alongside tax-farming, to non-Muslim entrepreneurs during the Mahmudian and early Tanzimat period, and the creation of interethnic business networks in the eventually unsucessful economic-cum-political process of emergence of an "Ottoman bourgeoisie."[92]

Nonetheless, the scope of intervention of the Ottoman state of the Tanzimat era into the economy had its economic, institutional and political limits, and its role in the ongoing socioeconomic transformation should be accordingly appraised and, in my view, not overestimated. The diverse paths followed by the various local societies of the vast Empire towards modernity are readily discernible not only at the regional level, but also within the same region. The importance of pre-existing historical and institutional differences at the local level are, again, characteristically displayed in the case of the wider region of Plovdiv.

The peculiar economic and political coercion of the producers in Central Rhodope, a poor region with ethno-religiously mixed population and feable professional institutions, conditioned the violent character that factional and class struggle took there.[93] The murder of Dimitraki Gümüşgerdan by a Pomak from Pashmaklı in 1855 was an outstanding moment, to be followed by recurring violent uprisings.[94] In 1859, 3,000 to 4,000 impoverished and indebted residents of the *kaza* took the arms, dissolved the local council, beat the council members and the policeman (*kavasbaşı*), kidnapped the *müdür* and warned the pasha of Plovdiv "[…] to not dare to pursue them, otherwise they would cut him in pieces."[95] According to the newspaper *България*, the origin of the accumulated debt of the *kaza* went back to 1847-1848 when the local population was obliged to assume the debt of Gümüşgerdan's rival in the

[92] In my view, the reasons of the eventual failure of this process were not the absence of bourgeois essentials of security of life and property in a "decaying feudal system," as Todorov put it, but the difficulty on the part of the Ottomans to "negotiate" and harness the conflicts and contradictions generated by the processes of socioeconomic transformation in a vast, heterogeneous and increasingly politically and economically dependent Empire. Cf. Barkey, *Empire*, p. 264-296.

[93] For a nationalist reading of these struggles, as illustrations of the "Turkish yoke" over the Bulgarian population see Nemski, "Нови данни." For a critique see Ersoy Hacısalihoğlu, "Textile Trade," p. 181-182.

[94] The murderer Salih was in the service of Hüseyin Efendi, registrar (*nüfüs memuru*) of the *kaza* of Ahı Çelebi, and brother of Haci İbriam. He intended to kill Mihalaki Gümüşgerdan, but he killed his brother Dimitraki by mistake: *ibid.*, p. 189-190.

[95] Doskos to Greek Embassy in Constantinople, Adrianople, 11-4-1859, Greek Foreign Ministry Archives [AYE] 1859/37.13.

state woollens' business, Haci İbriam.[96] A second uprising occurred in 1865, when 2,000 villagers from the region, unable to pay their taxes, took the arms and chased the notables and the people of Gümüşgerdan.[97] Finally, by 1868, the opposition against Gümüşgerdan had culminated and taken a political (Bulgarian nationalist) character, so as to oblige him, the leader of the Greek party of Plovdiv, to consider moving his headquarters from Chitak to Dolno Raikovo, still controlled by the Graecoman notables.[98]

Contrary to the villages of Ahı Çelebi, other rural settlements in the Plovdiv region which experienced similar processes of proto-industrial growth, such as the Balkan range villages (Koprivshtitsa, Karlovo, Kalofer a.o.), had already from the previous period acquired experience in trade activity within and outside the confines of the Empire (trade in locally produced leather, rose oil, wool and meat), enjoyed direct economic and human geographic ties to the capital (through meat provisioning, trade and migrant artisan labour), had greater cultural homogeneity and strong communal and guild organisation.[99] The communal and guild institutions there were turned into sites, where the contradictions and struggles of proto-capitalist growth could be waged, negotiated and "contained,"[100] while the dynamic emergence of the Bulgarian national movement provided the framework for the legitimation of the ascending economic elites and the building of their hegemony, in the Gramscian sense of the word, over the working poor. The absence, rudimentary character or belated development of these conditions in the region of Ahı Çelebi account to a large extent for the peculiar and extremely turbulent turn social relations assumed in the region.

[96] *Притурка на България* I, br. 8, 8-5-1859.

[97] Doskos to Greek Foreign Ministry, Adrianople, 1 & 21-12-1865, AYE 1865/37.13$^{\beta}$. Cf. Todorov, *Балканският град*, p. 250.

[98] Ratos Georgiou (Rade H"Georgiev) & D. Kyriakou to M. Gümüşgerdan, Pashmakli, 2-8-1868, CDA, f. 161k, op. 3, a.e. 2662; Villagers of Dolno Raikovo to M. Gümüşgerdan, 3-8-1868, CDA, f. 161k, op. 3, a.e. 2663.

[99] Palairet, *The Balkan Economies*, p. 66-67; Lyberatos, *Οικονομία*, p. 145-146. Some of these villages enjoyed in the past privileged status in return for special services: pass policing (Klissoura/Praşadin dervend), falcon growing (Karlovo), auxiliary military services (Panagiurishte/Otluköy), meat provisioning (Koprivshtitsa/Avret alan), privileges which according to Bulgarian historiography contributed to their socioeconomic development.

[100] Todorov, *Балканският град*, p. 222-229; Undzhiev, *Карлово*, p. 72-78. For an analysis of similar processes in the —also export-oriented— guild of the Plovdiv *abacıs* during the 18th century, see Lyberatos, "Çelebis." For the peculiar character which the guild institution assumed in sectors of mass-production, first and foremost that of Plovdiv, see *id.*, *Οικονομία*, p. 319-329, p. 516-519.

BIBLIOGRAPHIC REFERENCES

Apostolidis (Kosmas Myrtilos), "Η ιερά της Φιλιππουπόλεως μητρόπολις και οι κώδικες αυτής," *Αρχείον του θρακικού λαογραφικού και γλωσσικού θησαυρού* 6 (1939-1940), p. 25-112.

Apostolidis (Kosmas Myrtilos), Megas (Georgios A.), *Η της Φιλιππουπόλεως ιστορία: από των αρχαιοτάτων μέχρι των καθ' ημάς χρόνων*, Athens, Ekdoseis tês Enôseôs tôn apandahou ex Anatolikês Rômylias Ellênôn, 1959.

Apostolidis (Kosmas Myrtilos), Peev (Aleksandăr) eds., *Archives des abadji à Plovdiv*, Plovdiv, Bibliothèque nationale à Plovdiv, 2 vols., 1929-1931.

Barkey (Karen), *Empire of Difference: The Ottomans in Comparative Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

Bobčev (Stefan), "Копнежи, идеи и дела на будители и възродители в Цариград," *Научен преглед* 6/3 (1934).

Božinov (Plamen), "Цариградските Българи и акцията в защита на националните интереси след Априлското въстание," *Исторически преглед* 2001/5-6, p. 3-20.

Braude (Benjamin), "International Competition and Domestic Cloth in the Ottoman Empire, 1500-1650: A Study in Underdevelopment," *Review* 2/3 (winter 1979), p. 437-451.

Braude (Benjamin), "The Rise and Fall of Salonica Woollens, 1500-1650: Technology Transfer and Western Competition," *Mediterranean History Review* 6/2 (1991), p. 216-236.

Brunnbauer (Ulf), "Families and Mountains in the Balkans: Christian and Muslim Households in the Rhodopes, 19th-20th century," *History of the Family* 7 (2002), p. 327-350.

Davidova (Evguenia), *Balkan Transitions to Modernity and Nation-States through the Eyes of Three Generations of Merchants (1780s-1890s)*, Leiden-Boston, Brill, 2013.

Dorev (Pancho) ed., *Документи за българската история -III-IV- Документи из турските държавни архиви 1564-1908, ч. I (1564-1877)*, Sofia, Bulgarian Academy of Sciences, 1940.

Emmanuel (Isaac-Samuel), *Histoire de l'industrie des tissus des Israëlites de Salonique*, Paris, Lipschutz, 1935.

Ersoy (Neriman), *XIX. Yüzyılda Filibe Şehri (1839-1876)*, unpubl. Ph.D. dissertation, İstanbul Ünıversitesi, Istanbul, 2003.

Ersoy Hacısalihoğlu (Neriman), "Textile Trade in the Mid-Nineteenth Century and the Gümüşgerdan Family," *in* Vera Costantini, Markus Koller eds., *Living in the Ottoman Ecumenical Community: Essays in Honour of Suraiya Faroqhi*, Leiden, Brill (*The Ottoman Empire and its Heritage* 39), 2008, p. 181-199.

Evliya Çelebi, *Seyahatname -III- Rumeli-Solkol ve Edirne*, ed. İsmet Parmaksızoğlu, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1984.

Faroqhi (Suraiya), "Textile Production in Rumeli and the Arab Provinces: Geographical Distribution and Internal Trade (1560-1650)," *Osmanlı Araştırmaları* 1 (1980), p. 61-83.

Ianeva (Svetla), "Пътища на индустриализацията: протоиндустриите в Европа и в българските земи (XVIII-XIX в.), *Исторически преглед* 2000/5-6, p. 99-119.

Ianeva (Svetla), *Българи – откупвачи на данъци във фискалната система на Османската империя: към историята на българския делови и социален елит през XIX век*, Sofia, Izdatelsvo na Nov Bălgarski Universitet, 2011.

Johnson (Christopher H.), "Capitalism and the State: Capital Accumulation and Proletarianization in the Languedocian Woollens Industry, 1700-1789," *in* Safley, Rosenband eds., *The Workplace*, p. 37-62.

Johnson (Christopher H.), *The Life and Death of Industrial Languedoc, 1700-1920*, Oxford, Oxford University Press, 1995.

Kostis (Kostas), "Structures sociales et retard économique : Salonique et l'économie de la laine, XVI[e]-XVIII[e] siècles," *Études balkaniques* 1990/1, p. 100-114; 1990/2, p. 41-52.

Lory (Bernard), "Immigration et intégration sociale à Plovdiv au XIX[e] siècle," *Revue du monde musulman et de la Méditerranée* 66 (1992-1994), p. 95-103.

Lyberatos (Andreas), "Το 'μνημείο για το χριστιανικό πληθυσμό της Φιλιππούπολης' του Κονσταντίν Μοραβένοβ: απόπειρα ποσοτικοποίησης μίας ποιοτικής πηγής," *Τα Ιστορικά – Historica* 43 (Dec. 2005), p. 335-372.

Lyberatos (Andreas), "Регионална интеграция и стратегии за социална хегемония в Пловдив през 19-и век," *in* Iskra Baeva, Plamen Mitev eds., *Университетски четения и изследвания по българска история -IV- Международен семинар, Смолян, 11-13 май 2006*, Sofia, 2008, p. 201-213.

Lyberatos (Andreas), *Οικονομία, πολιτική και εθνική ιδεολογία: η διαμόρφωση των εθνικών κομμάτων στη Φιλιππούπολη του 19ου αιώνα*, Herakleio, Crete University Press (*Ιστορία και κοινωνία*), 2009.

Lyberatos (Andreas), "Men of the Sultan: The Beğlik Sheep Tax Collection System and the Rise of a Bulgarian National Bourgeoisie in Nineteenth-Century Plovdiv," *Turkish Historical Review* 1 (2010), p. 55-85.

Lyberatos (Andreas), "'From Stratum Culture to National Culture': Integration Processes and National Resignification in 19th Century Plovdiv," *Balkanologie* 13/1-2 (Dec. 2011) [URL: balkanologie.revues.org/index2274.html, accessed on Apr. 21, 2015].

Lyberatos (Andreas), "Çelebis and Guildsmen in Pre-Tanzimat Plovdiv: Breaking through the Orthodox *Ancien Régime*," *in* Antonis Anastasopoulos ed., *Political Initiatives 'From the Bottom Up' in the Ottoman Empire, Halcyon Days in Crete VII, a Symposium Held in Rethymno, 9-11 Jan. 2009*, Herakleio, Crete University Press, 2012, p. 95-103.

Manev (Todor), *Панагюрище, неговото заселване, битие и възстание*, Plovdiv, Trud, 1906.

Moravenov (Konstantin), *Паметник на пловдивското християнско население в града и за общите заведения по произносно предание*, Plovdiv, Hr. G. Danov (*Библиотека Памэт*), 1984.

Načov (Nikola), *Цариград като културен център на Българите до 1877*, Sofia, Bulgarian Academy of Sciences, 1925.

Načov (Nikola), *Калофер в миналото*, Sofia, Rozova dolina, 1990 [1 1927].

Nemski (Nedjalko), "Нови данни за експлоатацията на населението в пловдивския край през XIX век," *Годишник на музеите в Пловдив* 4 (1965), p. 141-209.

Ogilvie (Sheilagh C.), Cerman (Markus) eds., *European Proto-industrialisation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

Ogilvie (Sheilagh C.), Cerman (Markus), "The Theories of Proto-industrialisation," in *id.* eds., *European Proto-industrialisation*, p. 1-11.

Öncel (Fatma), "Explaining the Basis of Proto-Industrialisation in Mid-Nineteenth-Century Ottoman Bulgaria," *in* Marinos Sariyannis ed., *New Trends in Ottoman Studies, Papers Presented at the 20th CIÉPO Symposium, Rethymno, 27 June – 1st July 2012*, Rethymno, Crete University Press, 2014, p. 99-110 [URL: anemi.lib.uoc.gr/metadata/7/8/e/metadata-1412743543-919456-15948.tkl, accessed on Apr. 21, 2015.

Palairet (Michael), "Woollen Textile Manufacturing in the Balkans, 1850-1911: A Study of Protoindustrial Failure," paper in the VIIIe Congrès international d'histoire économique, Budapest, 16-22 Aug. 1982.

Palairet (Michael), *The Balkan Economies c. 1800-1914: Evolution without Development*, Cambridge, Cambridge University Press (*Cambridge Studies in Modern Economic History* 6), 1997.

Pfister (Ulrich), "A General Model of Proto-industrial Growth," *in* René Leboutte ed., *Proto-industrialisation, recherches récentes et nouvelles perspectives, mélanges en souvenir de Franklin Mendels*, Geneva, Droz (*Publications du Centre d'histoire économique internationale de l'université de Genève* 11), 1996, p. 73-92.

Polanyi (Karl), *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of our Time*, Boston, Beacon Press, 2001, 2nd ed. (1st ed.: 1957) [URL: digamo.free.fr/pola44.pdf, accessed on Apr. 21, 2015].

Quataert (Donald), *Ottoman Manufacturing in the Age of the Industrial Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press (*Cambridge Middle East Library* 30), 1993.

Quataert (Donald) "Ottoman Women, Households, and Textile Manufacturing, 1800-1914," *in* Nikki R. Keddie, Beth Baron eds., *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender*, New Haven CT, Yale University Press, 1992, p. 161-176.

Safley (Thomas M.), Rosenband (Leonard N.) eds., *The Workplace before the Factory: Artisans and Proletarians, 1500-1800, Colloquium held at the University of Pennsylvania, 11-12 Oct. 1990*, Ithaca, Cornell University Press, 1993.

Schlumbohm (Jürgen), "'Proto-industrialisation' as a Research Strategy and a Historical Period – A Balance Sheet," *in* Ogilvie, Cerman eds., *European Proto-industrialisation*, p. 12-22.

Şirin (Veli), *Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye Ordusu ve Seraskerlik*, Istanbul, Tarih ve Tabiat Vakfı Tatav Yayınları (*Tarih Dizisi*), 2002.

Thompson (James K. J.), "Variations in Industrial Structure in Pre-industrial Languedoc," *in* Maxine Berg, Pat Hudson, Michael Sonenscher, *Manufacture in Town and Country before the Factory, Conference, Balliol College, Oxford, Sept. 1980*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 61-91.

Todev (Ilija) ed., *Кой кой е сред Българите XV-XIX в.: 501 имена от епохата на османското владичество*, Sofia, Anubis, 2000.

Todorov (Nikolay), "За наемния труд в българските земи към средата на XIX век," *Исторически преглед* 1959/2, p. 3-35.

Todorov (Nikolay), *Балканският град XV-XIX век: социално-икономическо и демографско развитие*, Sofia, Nauka i izkustvo, 1972.

Todorov (Nikolay), *The Balkan City, 1400-1900*, Seattle, University of Washington Press (*Publications on Russia and Eastern Europe of the School of International Studies* 12), 1983.

Torras (Jaume), "From Craft to Class: The Changing Organization of Cloth Manufacturing in a Catalan Town," *in* Safley, Rosenband eds., *The Workplace*, p. 165-179.

Uluisik (Secil), *A Nineteenth Century Sarraf in the Ottoman Empire: Mıgırdıç Cezayirliyan*, MA Thesis, Koç University, 2011.

Undzhiev (Ivan N.), *Карлово: история на града до освобождението*, Sofia, Bulgarian Academy of Sciences, 1968.

Vakalopoulos (Konstantinos A.), *Ο Ελληνισμός της Βόρειας Θράκης και του θρακικού Ευξείνου Πόντου (μέσα από το αρχείο Γκιουμουσγκερδάνη)*, Thessaloniki, Afoi Kyriakidi, 1995.

Andreas Lyberatos, *État et économie dans la Thrace de l'époque ottomane tardive : Mihalaki Gümüşgerdan et les « laines de l'État »*

Le présent article vise à contribuer à la discussion sur le rôle de l'implication de l'État à l'époque ottomane tardive dans l'économie à travers un réexamen du thème de l'approvisionnement de l'armée ottomane en drap de laine au cours du XIXe siècle, en utilisant des nouvelles données provenant des archives de l'entrepreneur Mihalaki Gümüşgerdan, un personnage célèbre dans les Balkans de la fin de l'époque ottomane. Ce cas d'implication directe de l'État ottoman en tant que client important et acteur dans les marchés émergents régionaux de produits de laine de la Thrace du Nord révèle l'environnement économique et social complexe dans lequel s'effectuait l'approvisionnement de la nouvelle armée ottomane permanente en draps de laine. Partant du refus de personnifier l'État ou d'émettre sur son rôle des jugements simples, l'analyse reconstitue d'une manière empirique les mécanismes d'approvisionnement de l'armée, qui impliquent différents acteurs socialement et géographiquement disparates, et donne des aperçus nouveaux sur la dialectique entre l'État et la société dans la période des réformes de l'Empire ottoman. À cet égard il est soutenu que les spécificités régionales et les divers paramètres institutionnels dans les régions de production jouent un rôle important dans la formation de cette interaction et dans les voies particulières qu'ont suivies les transformations économiques et sociales.

Andreas Lyberatos, *State and Economy in Late Ottoman Thrace: Mihalaki Gümüşgerdan and the 'Woollens of the State'*

The purpose of the paper is to contribute to the discussion on the role of the late Ottoman state's involvement in the economy by revisiting the celebrated topic of the Ottoman army provisions in woollen cloth during the 19th century, on the basis of fresh material from the family archive of the notorious entrepreneur Mihalaki Gümüşgerdan, an equally celebrated personality of the late Ottoman Balkans. This case of direct involvement of the Ottoman state, as a major client and actor, in the emerging regional woollen product and factor markets of Northern Thrace highlights the complex economic and social environment in which the provisioning of the new standing Ottoman army in woollen cloth takes place. Resisting any trend to crudely personify the state or pass straightforward verdicts on its role, the analysis empirically reconstitutes the mechanisms of the provisioning process, which involve various socially and geographically disparate actors, and sheds more light on the dialectics between state and society in the Ottoman Reform period. In this respect, it is argued that regional differences and varying institutional settings in the woollen-producing regions play an important part on the shaping of this interaction and the particular paths of economic and social transformation.

« POUR UN ANNEAU DE TA CEINTURE D'OR… » : REMARQUES AU SUJET DES *CHĀKAR* SOGDIENS ET DES *KESHIGTEN* MONGOLS

Les découvertes réalisées à propos des *chākar*, phénomène proprement iranien, permettent aujourd'hui un réexamen de nos données au sujet des escortes militaires et des gardes impériales des peuples turco-mongols, qui, bien que figurant une unité remarquable à travers les siècles, ont été présentées dans la littérature récente sous un jour bien trop schématique[1]. La comparaison entre les *chākar* et l'exemple le mieux documenté de garde impériale steppique à notre disposition, le *keshig* mongol, s'avère, à ce titre, particulièrement fructueuse.

Le *keshig*, la garde en premier lieu des souverains, mais aussi des princes, dont chacun avait le droit de posséder le sien, constitue un élément central du dispositif militaire mongol de l'époque gengiskhanide. Il ne s'agit cependant pas d'une innovation : on retrouve des institutions militaires similaires dans toute l'histoire de la steppe. D'après les sources chinoises, les *khagan* türks (VI[e]-VIII[e] siècle) disposaient d'un corps spécial, les *Böri* (les « Loups »), qui formait leur garde personnelle[2]. Les

Simon Berger, École normale supérieure de Lyon, 15 parvis René-Descartes 69007 Lyon
simon.berger@ens-lyon.fr

[1] Je tiens ici à remercier Étienne de La Vaissière, Paul Neuenkirchen, Deniz Ozyildiz et, tout particulièrement, Leila Koochakzadeh, qui ont eu la patience et la gentillesse de m'aider à écrire cet article. Toute erreur qui pourrait s'y trouver serait cependant entièrement mienne.

[2] Liu, *Die chinesischen Nachrichten*, vol. I, p. 9.

Turcica, 46, 2015, p. 239-256. doi: 10.2143/TURC.46.0.3087636

khagan khazars, successeurs des Türks dans le bassin de la Volga, disposaient eux aussi d'une garde personnelle : Ibn A'tham al-Kūfī fait mention, en parlant de la guerre arabo-khazar de 737, du corps d'armée des « 40 000 fils de *tarkhan* »[3], « 40 000 » étant probablement une corruption du texte pour « 4 000 » ; en effet, ces 4 000 ou 40 000 hommes correspondent probablement à la suite de 4 000 gardes du *khagan* citée par al-Iṣṭakhrī[4]. Chez les Khitan-Liao la garde impériale était l'*ordo*, organisé de manière décimale : le camp d'hiver de l'empereur était par exemple gardé par 4 000 gardes khitans, qui se relayaient par équipes de mille pour surveiller la tente impériale[5]. Ces troupes, de leur rôle de garde, en étaient venues à former l'élite de l'armée des Liao.

Avant de parvenir au faîte de son pouvoir, Gengis Khan avait eu sous les yeux des exemples de gardes au sein de la société mongole pré-impériale. L'*Histoire secrète des Mongols* évoque d'abord les *turgha'ud*, les gardes de jour, de Tarqudai Kiriltuq, chef des Tachi'ud, à la tête desquels ce dernier cherche à s'emparer de Temüjin[6]. Il y est ensuite question, lors de la bataille entre l'*Ong Khan* et Gengis Khan en 1203, des mille *turgha'ud*, personnels de Toghrïl, qui constituaient son centre[7]. On peut supposer que le *Buiruq Khan* et le *Tayang Khan* des Naïman disposaient également des gardes similaires. Et justement, les Kereït et les Naïman, qui dominaient l'espace politique mongol avant l'essor gengiskhanide, entretenaient des relations étroites avec d'autres puissances altaïques établies hors de Mongolie, à savoir les Qara-Khitaï et les Ouïghours des oasis du Tarim[8], établissant une forme de continuité depuis les Türks[9].

Or c'est précisément après avoir défait les Kereït, en 1203, que Gengis Khan fonde sa propre garde, son *keshig* (du turc *kezig* : tour, rotation, nom donné à cause des tours de garde très précis que se répartissaient *turgha'ud*

[3] Ibn A'tham al-Kūfī, *Kitāb al-Futūh*, vol. VIII, p. 61, p. 72. *Tarkhan* était un titre dénotant dans la hiérarchie turque d'importantes fonctions militaires et administratives, que l'on peut considérer comme un équivalent du mongol *noyan*. Voir Clauson, *An Etymological Dictionary*, p. 539-540.

[4] Iṣṭakhrī, *Kitāb al-masālik*, p. 220.

[5] Wittfogel, Fêng, *History*, p. 134.

[6] *Histoire secrète*, §79 ; trad. de Rachewiltz, p. 22 ; trad. Even/Pop, p. 61.

[7] *Histoire secrète*, §170 ; trad. de Rachewiltz, p. 90 ; trad. Even/Pop, p. 128. Voir aussi Togan, *Flexibility*, p. 111-112.

[8] La principauté ouïghoure de Qocho-Turfan, sur laquelle régnait depuis Bechbalik un Indu-qut, était un État héritier de l'Empire ouïghour (744-840) centré sur la Mongolie, qui avait lui-même pris la suite du second Empire türk. Voir Golden, *An Introduction*, p. 155 *sqq*.

[9] Sur les liens étroits entre Ouïghours et Naïman et Kereït, voir Togan, *Flexibility*, p. 63-64, p. 66-67.

et *kebte'üd*[10]). Au départ le *keshig* ne comprend que 70 *turgha'ud*, 80 *kebte'üd* (gardes de nuit) et 1 000 *bahadud*, (« héros, braves »), formant l'avant-garde durant la bataille et servant de *turgha'ud* en temps ordinaire, directement inspirés des 1 000 *turgha'ud* de Toghrïl Khan[11]. Après la victoire sur les Naïman et l'obtention de la suprématie sur tous les peuples de Mongolie en 1206, le *keshig* est étendu à un *tümen* : les *turgha'ud* sont portés à 8 000, dont 1 000 *bahadud* de l'avant-garde servant de gardes de jour en temps ordinaire, les *kebte'üd* sont portés à 1 000 et s'y ajoutent 1 000 *qorchin* (porte-carquois)[12].

Mais le plus intéressant concerne le mode de recrutement des membres du *keshig*. En effet, ce dernier est constitué en mobilisant les fils de *noyad*, chacun devant amener avec lui un cadet et un nombre précis de *nököd* (« compagnons ») selon son rang ; les fils d'hommes ordinaires désireux de servir, pourvu qu'ils eussent les compétences requises, étaient aussi autorisés à entrer dans le *keshig*[13]. La garde ainsi composée des fils de *noyad* correspond fort bien aux 4 000 fils de *tarkhan* khazars. Les Mongols n'innovent pas avec la création du *keshig*, mais reprennent une vieille institution centrasiatique.

*

Le *keshig* de Gengis Khan émanait de ses *nököd*, ses compagnons, qui s'étaient tôt liés à lui, dès les années 1180[14]. Le *keshig* était en effet divisé en quatre sections, appelées les « quatre *keshig* », correspondant à quatre tours de garde constitués d'après les *Dörben Külü'üd*, les Quatre Braves de Gengis Khan, parmi ces premiers *nököd* : Boro'ul, Bo'orchu, Muqali et Chila'un, dont les descendants tenaient par droit héréditaire le commandement des quatre *keshig*[15].

[10] Atwood, *Encyclopedia*, p. 297 ; dans le *Yuanshi* on lit : « *Qiexie* [*Keshig*] signifie : "les gardes qui servent par tours" » (Hsiao, *The Military Establishment*, p. 92).

[11] *Histoire secrète*, §191 ; trad. de Rachewiltz, p. 113-114.

[12] *Histoire secrète*, §225-226 ; trad. de Rachewiltz, p. 154-155.

[13] *Histoire secrète*, §224 ; trad. de Rachewiltz, p. 152-153.

[14] Allsen, « The Rise », p. 343.

[15] Hsiao, *The Military Establishment*, p. 36, p. 92 ; *Histoire secrète*, §227 ; trad. de Rachewiltz, p. 155-156. Chaque *keshig*, composé à la fois des *kebte'üd* et des *qorchin*, effectuait un tour de garde de trois jours et la nuit tombée, les *kebte'üd* et les *qorchin* cédaient leur place aux *turgha'ud*, sans que l'on sache si ceux-ci se répartissaient en quatre groupes rattachés aux quatre corps de jour, ou s'ils formaient un ensemble à part entière systématiquement de service.

Que les *keshig* soient au nombre de quatre n'est certainement pas anodin quand on pense à la répartition des 4 000 gardes khitans en quatre groupes de 1 000, ou aux 4 000 fils de *tarkhan* khazars qui devaient sans doute s'organiser en quatre *mingghat* (ou quatre *tümet*, s'ils étaient 40 000) : il faut mettre ces nombres en rapport avec la symbolique turco-mongole du chiffre quatre, celui des « quatre coins du monde », qui renvoie à l'universalité du pouvoir de l'empereur[16]. On retrouve peut-être d'ailleurs cet élément de l'idéologie impériale steppique en contexte musulman : ainsi le souverain d'origine turque Maḥmūd de Ghazna (997-1030) qui, au dire de Jūzjānī, disposait d'une garde de 4 000 *ghulām* turcs[17] ; mais également le calife al-Mu'taṣim (833-842), qui d'après Mas'ūdī réunit une troupe de 4 000 esclaves turcs « qu'il habilla de brocart, de ceintures et d'ornements dorés »[18].

Les *nököd* étaient un phénomène social commun à l'ensemble de la société mongole. À l'origine, le *nökör* est un individu ayant rompu ses attaches familiales et claniques pour rejoindre de son plein gré un leader charismatique qui fédère ainsi autour de lui une suite non tribale, une *warband*[19]. Ces *nököd* étaient tout à la fois serviteurs et gardes du corps de leurs chefs[20] ; J. Fletcher définit ainsi leur rôle :

[16] Sur la symbolique impériale du chiffre quatre, voir Togan, *Flexibility*, p. 135-136.

[17] Jūzjānī, *Ṭabaqāt-i Nāṣirī*, p. 230 (trad. : p. 83) ; on peut éventuellement supposer que Maḥmūd, fils du *mamlūk* turc Sebüktegin, ait voulu reprendre à son compte un élément de la symbolique impériale de la steppe pour affirmer son pouvoir, peut-être face aux Qarakhanides, dont la légitimité impériale était bien plus forte (voir Golden, *An Introduction*, 1992, p. 214-215).

[18] Mas'ūdī, *Les prairies* vol. IV, §2801, p. 1145. Les chiffres donnés par Mas'ūdī sont confirmés par Kindī, qui rapporte la venue de Mu'taṣim en Egypte comme gouverneur, accompagné de 4 000 Turcs (Kindi, *The Governors*, p. 188). Il a bien été montré que Mu'taṣim n'ignorait rien des hiérarchies et des symboles politiques turcs : La Vaissière, *Samarcande*, p. 167-202. Que ces effectifs de 4 000 hommes se rapportent systématiquement à des Turcs ne laisse guère de doute quant à l'usage du symbole qui préside à la constitution de ces gardes. Un cas plus incertain par rapport à ceux de Maḥmūd et de Mu'taṣim, qui ont tous deux des liens forts avec l'Asie centrale, est celui du chef de guerre daylamite Mardāvīdj, qui s'apprêtait à marcher sur Bagdad, avant d'être assassiné, vers 930 : également d'après Mas'ūdī, celui-ci disposait d'une garde particulière de 4 000 *ghulām* turcs séparés du reste de l'armée, qui étaient aussi ses serviteurs et sur lesquels il disposait d'un droit de vie ou de mort (Mas'ūdī, *Les Prairies*, vol. V, §3601) ; si le nombre 4 000 correspond et qu'il s'agit là encore de Turcs, il est cependant malaisé, à première vue, de discerner quel serait l'arrière-plan centrasiatique de la création d'une telle garde.

[19] Paul, « The State », p. 40 ; Vladimirtsov, *Le régime*, p. 110-111.

[20] Voir par exemple l'éloge que Gengis Khan fait de Boro'ul : *Histoire secrète*, §214 ; trad. de Rachewiltz, p. 146.

> « *Like the tribal chiefs and nobles, the supratribal ruler and all contestants for his office had personal retinues of nökör who served their master as his eyes and ears and hands —as military commanders, administrators, secret or public agents, and specialists of all kinds who formed the nucleus of what could become, if need be, an extended imperial administration. Nökör directed their master's personal guard-cum-household, being, as it were, his slaves and companions*[21]. »

L'*Ong Khan* kereït disposait lui aussi de *nököd* qui formaient le cœur du khanat : on voit par exemple dans *l'Histoire secrète* Toghrïl s'enfuir avec 100 compagnons auprès de Yesügaï, le père de Temüjin ; après la défaite des Kereït en 1203, le fils de Toghrïl, Senggüm, est en fuite avec son dernier *nökör*, Kököchü, qui finit par l'abandonner[22]. De fait, la loyauté du *nökör* reposait sur l'espérance de voir ses efforts grandement récompensés. En échange de leurs services, le chef se devait de fournir à ses *nököd* un approvisionnement constant en vêtements, nourriture et boisson, afin de maintenir auprès de lui une suite nombreuse[23].

*

En cela, le système des *nököd* semble être la perpétuation de l'institution du *comitatus* steppique sur lequel nous disposons d'une littérature abondante. Ch. Beckwith, notamment, a proposé de lier le phénomène des escortes militaires dans le monde centrasiatique à celui décrit par Tacite en Germanie ; il estime que « *the most crucial element of the early form of the Central Eurasian Culture Complex was the sociopolitical-religious ideal of the heroic lord and his comitatus, a war band of his friends sworn to defend him to the death* »[24]. On a ainsi voulu voir dans les gardes dont s'entouraient les souverains nomades un même phénomène, des *Böri* türks aux *nököd* mongols, en passant par les gardes khazars et l'*ordo* khitan : des groupes supratribaux s'agglomèrent sur la base de liens personnels autour d'un chef charismatique, en vue de conquérir le pouvoir ou de former une nouvelle entité politique à côté des structures traditionnelles. Cela me semble néanmoins être une généralisation hâtive.

D'une part, excepté l'analogie entre les 4 000 fils de *tarkhan* et les fils de *noyad* du *keshig* mongol, on ne dispose d'aucun élément

[21] Fletcher, « The Mongols », p. 20.
[22] Togan, *Flexibility*, p. 111 ; *Histoire secrète*, §150, §188 ; trad. de Rachewiltz, p. 73, p. 109-110.
[23] Paul, « The State », p. 45-46 ; Allsen, *Commodity*, p. 52-53.
[24] Beckwith, « Aspects », p. 37-38 ; *id.*, *Empires*, p. 12.

qui permette de faire des gardes impériales türks ou khazars des *comitatus*, pas plus que les *ordo* khitans ne semblent rentrer dans cette catégorie[25].

D'autre part, dans cette même idée du *comitatus* commun à l'ensemble de l'Eurasie centrale, on a aussi souvent voulu voir une occurrence précoce du phénomène des *nököd* dans l'institution sogdienne des *chākar*, des soldats d'élite attachés à leurs maîtres par des liens personnels[26]. Il a été, cependant, récemment montré que les *chākar* correspondaient mal au modèle de l'escorte entourant un chef de guerre dans le but de renouveler les élites politiques existantes, ce qui caractérise le *comitatus* centrasiatique tel qu'on le voit si souvent défini[27]. On a aussi pu établir que si les *khagan* türks, türgeshs et ouïghours faisaient usage de *chākar*, et que l'on trouve des *chākar* turcs, l'origine de l'institution n'est pas à chercher chez les nomades, mais bien en contexte sédentaire sogdien[28]. Un texte de Procope au sujet des Huns hephtalites, dont l'empire centré sur le Tokharestan incluait la Sogdiane, aurait pourtant pu attester des liens originels des *chākar* avec la steppe :

> « Les citoyens riches ont pour habitude de s'attacher des amis au nombre de vingt ou plus, selon les cas, qui deviennent leurs compagnons de banquet permanents et ont part à toute leur propriété, bénéficiant d'une sorte de droit commun en cette affaire. Puis, lorsque celui qui a rassemblé cette compagnie meurt, il est de coutume que tous ces hommes soient enterrés vivants avec lui[29]. »

Mais É. de La Vaissière signale que « les *chākar* sont nombreux, forment troupe, là où dans le cas hephtalite il ne s'agit que d'un nombre réduit de *happy few* ». Selon lui, les *chākar* pourraient être « une forme évoluée de *comitatus*, adaptée à une société non-tribale, et ayant développé un modèle puissamment original de fidélité [...], le texte de Procope la saisissant dans son état transitionnel avant les descriptions du VIIe et du VIIIe siècle »[30].

[25] La Vaissière, « The Turks » ; je remercie vivement Étienne de La Vaissière de m'avoir fait parvenir ce chapitre de la *Cambridge History of War* avant sa parution. *Contra* Allsen, *Commodity*, p. 53 ; Golden, « War », p. 141, p. 143 ; Beckwith, *Empires*, p. 15-16.

[26] Beckwith, « Aspects », p. 35 ; Stark, « On Oq Bodun », p. 169 ; *id.*, *Die Alttürkenzeit*, p. 307-309, p. 321.

[27] La Vaissière, *Samarcande*, p. 83-84.

[28] *Ibid.*, p. 101-106.

[29] Procope, *History*, p. 15.

[30] La Vaissière, *Samarcande*, p. 84-86.

Ce dernier point me semble essentiel à la résolution du problème posé par l'association courante des *chākar* aux *nököd*, qui, pour hâtive qu'elle soit, n'est cependant pas dénuée de fondement. Car s'il existe probablement un « lien génétique » entre les *chākar* et le *comitatus* nomade, on a trop souvent confondu l'expression de celui-ci en contexte mongol, les *nököd*, avec le *keshig* : si le second émane effectivement des premiers, et si les *keshigten*, les membres du *keshig*, sont bel et bien considérés comme les compagnons du prince auquel ils sont affiliés[31], les uns ne sont pas identiques aux autres. Les *nököd* sont des individus qui jouent un rôle essentiel dans la conquête du pouvoir par un leader aux marges des élites traditionnelles et la création d'une structure politique supratribale —un processus que l'on retrouve à l'origine d'un certain nombre d'empires nomades—, alors que les *keshigten* apparaissent dans un cadre étatique, lorsque cette nouvelle structure politique parvient à se maintenir, voire à acquérir la suprématie. Autrement dit, les *nököd* sont un phénomène sociopolitique quand le *keshig* est une institution militaro-administrative.

On a donc, me semble-t-il, systématiquement pris le problème à l'envers, d'une part en faisant rentrer les *chākar* dans un paradigme du *comitatus* dont les *nököd* seraient l'expression par excellence, d'autre part en faisant découler les *chākar* du *comitatus* nomade, au lieu d'envisager que, des *chākar* au *keshig*, le mouvement puisse être inverse. Il y a de fait des similitudes importantes entre *chākar* sogdiens et *keshigten* mongols.

*

Tout d'abord les *keshigten* « font nombre » : ils sont 10 000 sous Gengis Khan, 12 000 sous Qubilaï, jusqu'à 15 000 en Chine en 1311[32]. Ensuite, les rôles attribués aux *chākar* sont globalement les mêmes que ceux des *keshigten*, à commencer bien sûr par celui de soldats d'élite. Chez Ṭabarī notamment, on voit des *chākar* garder la tente de leurs maîtres, chasser en leur compagnie, veiller à leurs besoins alimentaires, ou leur servir d'émissaires et de secrétaires[33] ; An Lushan, général chinois

[31] Marco Polo écrit que les *keshigten* de Qubilaï Khan sont appelés « les fidèles compagnons du seigneur » : Polo, *Le devisement*, p. 229.

[32] *Ibid.*, p. 224 ; Hsiao, *The Military Establishment*, p. 40.

[33] Ṭabarī, *Tārīkh al-Rusul*, vol. II, p. 1155, p. 1159-1160 (trad., vol. XXIII, p. 99, p. 103-104) ; p. 1631 (trad., vol. XXV, p. 163) ; p. 1695 (trad., vol. XXVI, p. 32) ; voir aussi La Vaissière, *Samarcande*, p. 71-72, p. 76.

d'origine sogdo-turque, révolté en 755 contre les Tang, avait recruté 8 000 soldats khitans et xis, qui ont été identifiés comme étant des *chākar*, et qui sont dits « ses serviteurs particuliers » : *jiatong* 家童[34]. De même, les *keshigten* mongols se répartissaient un certain nombre de tâches domestiques et administratives : les *kebte'üd* et les *qorchin* étaient expressément chargés de la garde de la tente impériale ; à leurs côtés se trouvaient par exemple des *ba'urchin* (cuisiniers), des *darachin* (échansons), des *bichechin* et *yarlighchin* (secrétaires), parmi bien d'autres, sous la direction de *cherbin* (intendants)[35] ; par ailleurs les *kebte'üd* chassent aux côtés de l'empereur ; on voit aussi des membres du *keshig* envoyés comme messagers[36]. Le *keshig* servait, en plus de garde, de maison de l'empereur et d'administration impériale, et de ce fait recrutait toute personne qui pouvait s'avérer utile, quelle que fût son origine sociale ou ethnique[37].

Le recrutement est un autre point commun : on a déjà identifié les fils de *noyad* aux fils de *tarkhan* khazars ; or il est fort probable que les fils des rois sogdiens constituaient une partie des *chākar*. Ghūrek, roi de Samarcande, prévoyant une attaque contre les Arabes, dit :

> « Prenons *les fils des rois* et ceux de valeur parmi *les jeunes braves* [*fityān*] des rois […][38]. »
>
> و نحن معشر الملوك المعنيون بهذا الأمر فانتخبوا أبناء الملوك و أهل النجدة من فتيان ملوكهم

Mais s'il y avait des *chākar* nobles, nombreux étaient aussi parmi eux les gens du commun[39]. C'était aussi le cas au sein du *keshig*, Gengis Khan ayant décrété :

> « Lorsqu'on recrutera pour nous la garde, et que les fils des commandants de myriade [*noyad-u tümen*], les fils des commandants de millier [*noyad-u mingghan*] et les fils des commandants de centaine [*noyad-u jaghun*], ou bien

[34] *An Lushan Shiji,* p. 101-102 ; La Vaissière, *Samarcande*, p. 79-82.

[35] *Histoire secrète*, §192, §229 ; trad. de Rachewiltz, p. 114, p. 157-158 ; Hsiao, *The Military Establishment*, p. 93-94. Voir aussi Polo, *Le devisement*, p. 227.

[36] *Histoire secrète*, §168 ; trad. de Rachewiltz, p. 87.

[37] Allsen, « Guard », p. 507 *sqq*.

[38] Ṭabarī, *Tārīkh al-Rusul*, vol. II, p. 1247 (trad., vol. XXIII, p. 195) : je souligne. La fragmentation de la Sogdiane en plusieurs petites principautés fait que les princes qui s'en disaient « rois » ne devaient guère avoir un pouvoir plus important que les *tarkhan* et les *noyad* de haut rang ; un autre passage de Ṭabarī, qui concerne le même événement, parle d'ailleurs des « fils de *marzubān* », en passant par le filtre sassanide, sans doute plus familier à l'informateur ; *ibid*., vol. II, p. 1243 (trad., vol. XXIII, p. 191) ; voir aussi La Vaissière, *Samarcande*, p. 65-66.

[39] La Vaissière, *Samarcande*, p. 86.

les fils du commun peuple, entreront à notre service, qu'on recrute ceux qui sont doués et ont fière allure et qui sont jugés propres à servir à nos côtés[40]. »

Ces recrues douées et ayant « fière allure » correspondent assez bien aux « jeunes braves des rois » qui combattent aux côtés des fils de nobles. En outre, fils de nobles et roturiers intégrés au corps des *chākar* suivaient une formation commune « assurant l'unité de la culture militaire sogdienne »[41]. L'instruction semble en effet avoir été une des caractéristiques du système des *chākar* ; à propos de ceux d'An Lushan, on trouve écrit dans l'*An Lushan shiji :*

« An Lushan fit construire la ville forte des "guerriers intrépides" […]. Il y nourrissait des *yeluohe* de la tribu des Tongluo et des tribus soumises des Xis et des Khitans, qui étaient au nombre de plus de 8 000 et étaient ses fils adoptifs et ses serviteurs particuliers ; *ceux qui enseignaient* (教弓矢者) le maniement des arcs et des flèches étaient au nombre de plus de 100[42]. »

Un Jākar-dīz, le « château des *chākar* », à proximité de Samarcande, servait peut-être aussi à la fois de lieu de cantonnement et d'instruction des *chākar* en Sogdiane[43]. Et justement, la formation de ses membres est un point essentiel du *keshig* ; à sa création, Gengis Khan stipule :

« Quant à celui qui viendra à nous en disant qu'il désire servir à nos côtés, à l'intérieur, et qu'il est prêt à *apprendre avec les autres*, qu'on ne l'en dissuade pas[44]. »

[40] *Histoire secrète*, §224, trad. de Rachewiltz, p. 152-153. M.-D. Even et R. Pop traduisent ainsi le dernier morceau de phrase : « qu'on recrute ceux qui ont des vertus viriles, la nuque solide et sont propres à servir à nos côtés » (p. 189).

[41] La Vaissière, *Samarcande*, p. 87.

[42] *An Lushan Shiji*, p. 101-102, trad. corrigée : je souligne.

[43] La Vaissière, *Samarcande*, p. 87.

[44] *Histoire secrète*, §224, trad. Even/Pop, p. 190 : je souligne. I. de Rachewiltz traduit quant à lui : « *to learn to serve* » (p. 154) ; il ajoute cependant « *to learn to serve inside the tent* » [*sic*] et, de ce fait, méconnaît visiblement la symbolique militaire et politique associée au concept d'« *intérieur* » (il traduit d'ailleurs différemment le même terme au §270, p. 201, alors qu'il a de toute évidence le même sens qu'au §224 ; voir trad. Even/Pop, p. 235) : les termes « *intérieur* » et « *extérieur* » renvoient aux délimitations du camp impérial, l'*ordo*, et non seulement à celles de la tente du khan ; les troupes « de l'intérieur » sont celles du centre de l'armée, c'est-à-dire la garde, attachée à la personne du souverain et agissant donc en premier lieu dans le périmètre géographique de l'*ordo*, par rapport aux troupes « de l'extérieur » qui constituent le commun de l'armée. Par extension, la distinction entre intérieur et extérieur en est venue à recouvrir celle entre centre et périphérie à l'échelle de l'Empire et à prendre une connotation politique, l'intérieur et le centre prenant le pas sur l'extérieur et la périphérie. Ces notions sont communes aux peuples de la steppe, puisqu'on les retrouve par exemple dans le *Kitāb-ı Dede Korkut*, où sont évoqués à plusieurs reprises les « Oghuz Intérieurs » politiquement supérieurs aux « Oghuz Extérieurs » (*Le Livre de*

Autant l'institution des *chākar* permettait d'inculquer une culture militaire unitaire à ses membres, autant le *keshig* servait de moule dans lequel étaient formées les élites militaires et politiques du nouvel Empire mongol : pratiquement tous les grands officiers et commandants de *tümen* ou de *mingghan*, tels Sübotaï, Chormaqan ou Baiju, ont préalablement servi dans le *keshig*. Les *chākar* comme le *keshig* permettaient à des individus recrutés pour leur bravoure de s'élever socialement et, dans le cadre plus spécifiquement mongol, de former une nouvelle aristocratie.

Un autre point important concernant les *chākar*, entrevu dans le texte traitant d'An Lushan, était leur entretien quotidien par leur chef. On en a un autre exemple en contexte ouïghour, où l'institution des *chākar* avait été importée, sans doute via l'influente communauté sogdienne présente dans l'Empire ouïghour[45] ; c'est Marvazī qui, s'appuyant sur une source antérieure, le rapporte :

> « Leur roi est nommé Toquz-Khagan, et a de nombreuses armées. Autrefois, leur roi avait mille gardes du corps [*shākiri*] et quatre cents servantes ; avec lui [*'inda-hu*] les gardes du corps mangeaient trois fois par jour, et après le repas, recevaient trois fois à boire[46]. »
>
> و ملكهم يسمّى تغز خاقان و له جنود كثيرة و كان لملكهم في القديم الف شاكريّ و اربعمائة جارية و كانت الشاكرية يأكلون الطعام عنده كلّ يوم ثلث مرّات و يسقون ثلثة ثلثة بعد الطعام

Il en allait là encore de même pour ce qui était le *keshig* mongol ; les *kebte'üd* étaient ainsi préposés à la distribution de nourriture et de boisson au sein du reste de la garde[47]. Marco Polo note que les 12 000 *keshigten* de Qubilaï Khan « boivent et mangent aux frais de la Cour »[48]. Et comme les *chākar* du *khagan* ouïghour, les *nököd* mangeaient et buvaient à la table du khan[49].

L'entretien des *chākar* passait aussi par le don de vêtements, généralement précieux, qui permettaient de distinguer leur statut, ainsi la ceinture d'or incrustée de pierreries notée par les auteurs arabes ; on peut ainsi lire

Dede Korkut, p. 229 par exemple), ou encore chez les Kirghizes modernes, parmi lesquels la confédération principale s'appelait les *İčkilik* (les « Intérieurs » ; Golden, *An Introduction*, p. 406). Il me semble donc que la traduction de M.-D. Even et R. Pop, ou encore celle de F. W. Cleaves (p. 163), doivent être préférées sur ce point.

45 Sur l'influence sogdienne chez les Ouïghours, voir Golden, *An Introduction*, p. 172-173.

46 *Marvazī on China*, p. 29, texte arabe, p. 18.

47 *Histoire secrète*, §232 ; trad. de Rachewiltz, p. 160-161.

48 Polo, *Le devisement*, p. 225.

49 Atwood, *Encyclopedia*, p. 406.

dans le récit que fait Ibn A‘tham al-Kūfī de la prise de Samarcande par Qutayba b. Muslim :

> « Qutayba jeta l’oeil sur les ceintures d’or incrustées de pierreries des *ghulāmām* de Ghūrek [roi de Samarcande][50]. »
>
> فجعل قتيبة ينظر الى غلامان غوزك في مناطق الذهب المرصعة بالجوهر

Or, décrivant la garde de Qubilaï, Marco Polo écrit :

> « Et bien douze mille barons et chevaliers, appelés les fidèles compagnons du seigneur, se vêtent d’habits de couleur et de façon pareille à ceux du Grand Sire […]. Tous portent de grandes ceintures de haute valeur, en cuir adorné de fils d’or et d’argent avec un grand art, et des souliers de cuir en tout point semblables ; et ces vêtements, c’est le Grand Sire qui les leur donne. Et vous dis que les pierreries et perles qu’il y a dessus, elles valent souvent plus de dix mille besants d’or, et il y en a plusieurs pareilles, comme celles des barons qui, pour leur loyauté, sont les plus proches du Grand Sire et qu’on nomme *quesitan*[51]. »

D’autres points communs existent. Par exemple, le mot *yeluohe* 曳落河, appliqué aux 8 000 soldats d’An Lushan que les sources chinoises glosent par « héros », « braves »[52], a exactement la même signification que *bahadur*, nom donné aux mille soldats d’élite qui formaient l’avant-garde de Gengis Khan. Lorsque celui entame sa campagne à l’encontre du Khwārezm :

> « Arslan Khan [khan des Qarluq] (qui avait préalablement accepté de faire acte de soumission et de servitude, et s’était ainsi gardé d’un châtiment sévère par son humilité et le contentement qu’il avait de ses propres richesses, et qui de ce fait fut distingué par des honneurs) partit [de Qayaligh] avec ses hommes et *rejoignit la suite du Khan*[53]. »
>
> ارسلان خان پیشتر بایلی و بندگی یلقیّ کرد و از باسً سیاست او بتضرّع و اهانت نفس و
> مال توقیّ غود و بعلطفت او اجتصاص یافته در عداد حشم او با مردمان خویش روان شد

Ce passage, tant par son contexte politique que géographique, fait ainsi écho aux propos du roi de Samarcande Ghūrek :

[50] Ibn A‘tham al-Kūfī, *Kitāb al-Futūh*, vol. VII, p. 244. É. de La Vaissière a montré que dans bien des cas, dans celui-ci en particulier, le terme *ghulām* est un équivalent de *chākar* : La Vaissière, *Samarcande*, p. 75-77. Voir aussi Ṭabarī, *Tārīkh al-Rusul*, vol. II, p. 1441 ; trad., vol. XXIV, p. 171.

[51] Polo, *Le devisement*, p. 229.

[52] La Vaissière, *Samarcande*, p. 80, p. 86. Les sources arabes emploient aussi le terme de « héros » pour qualifier les *chākar* ; Ṭabarī, *Tārīkh al-Rusul*, vol. II, p. 1243 ; trad., vol. XXIII, p. 191.

[53] Juvainī, *The Ta’rīkh-i-Jahān-gush*ā, vol. I, p. 70 ; trad., p. 82 ; je souligne.

> « Je suis l'esclave du Khāqān [le *khagan* türgesh] et de sa *shākiriyya*[54]. »
> أنا عبد الخاقان من شاكِريّته

S'il existe une filiation entre *chākar* et *keshigten*, une caractéristique essentielle de l'institution des *chākar* récemment identifiée par É. de La Vaissière a dans ce cas disparu avec le *keshig* : celle de l'adoption fictive des *chākar* par leur maître, comme le montrait le texte cité ci-dessus qui faisait des *yeluohe* d'An Lushan ses fils adoptifs (*jiazi*, 假子), rendant symboliquement compte de la loyauté personnelle par laquelle ils lui étaient liés[55]. Dans aucune source, il n'est dit que Gengis Khan, ou un autre empereur, était le père adoptif de ses gardes : ce sont eux qui étaient ses « bons génies, [sa] bonne fortune[56] ». Parmi ses *nököd*, les Quatre Cadets Siqi-Qutuqu, Boro'ul, Küchü et Kököchü étaient les frères cadets par adoption de Gengis Khan, mais ils avaient de fait été adoptés enfants, ce qui ne correspond pas du tout à l'adoption fictive des *chākar*[57]. On a peut-être néanmoins une trace de cette pratique dans l'acte de soumission de l'Indu-qut ouïghour à Gengis Khan :

> « Si Gengis Khan y consent, pour un anneau de ta ceinture d'or, pour un fil de ton manteau pourpre, *je deviendrai ton cinquième fils* et je mettrai ma force à ton service ![58] »

Rashīd al-Dīn relate le même épisode en des termes à peu près similaires :

> « L'Idiqut [Indu-qut], souverain des Ouïghours, arriva et présenta des cadeaux, et dit :
>
> "Si Gengis Khan est assez généreux et anoblit ses esclaves, que je reçoive de lui un manteau rouge et une ceinture d'or, pour l'avoir entendu de loin et être accouru aussitôt. *Que je sois un cinquième fils en plus des quatre de Gengis Khan*, et que j'accomplisse les plus vaillants services"[59]. »

[54] Ṭabarī, *Tārīkh al-Rusul*, vol. II, p. 1542 ; trad., vol. XXV, p. 79.
[55] La Vaissière, *Samarcande*, p. 79-82.
[56] *Histoire secrète*, §231 ; trad. de Rachewiltz, p. 160.
[57] Un autre cas intéressant est celui du Tangut Chaghan, qui entra enfant au service de Gengis Khan comme vacher. D'après Rashīd al-Dīn, celui-ci en fit son « cinquième fils » : l'adopta. Or Chaghan était le commandant du *hazāra* (l'équivalent persan du mongol *mingghan*, « millier ») personnel de Gengis Khan : ses 1 000 *bahadud* de l'avant-garde (Rashīd al-Dīn, *Jāmi' al-tawārīkh*, trad., p. 272). Que le souverain mongol l'ait recueilli dès l'enfance fait cependant douter que ce cas corresponde à une adoption de type *chākar*.
[58] *Histoire secrète*, §238 ; trad. de Rachewiltz, p. 163 ; trad. Even/Pop, p. 200, corrigée ; je souligne.
[59] Rashīd al-Dīn, *Jāmi' al-tawārīkh*, vol. I, p. 320 ; trad., p. 213 ; je souligne.

Le don d'une ceinture d'or[60] et d'un manteau rouge ou pourpre[61] en échange d'un service militaire semble renvoyer assez nettement à l'établissement d'un lien analogue à celui des *chākar* à leur maître. Même si des siècles séparent l'Indu-qut du *khagan* ouïghour mentionné chez Marvazī, il est possible que les Ouïghours du XIII[e] siècle, sédentarisés dans les oasis du Turkestan oriental, aient conservé le souvenir de pratiques qu'ils avaient effectivement empruntées aux Sogdiens. Il est vrai cependant que si Gengis Khan fit de l'Indu-qut son cinquième fils, ce lien fut concrétisé par un mariage et non par une adoption.

*

J'ignore si le *keshig* descend directement des *chākar* ; il ne me semble cependant pas absurde d'envisager que l'institution se soit maintenue chez les Ouïghours, avec des évolutions et des dégradations, et qu'elle ait été transmise aux Mongols via les Kereït et les Naïman. Le *keshig* représente du moins une évolution similaire à celle des *chākar* par rapport au

[60] Dans la culture steppique, la ceinture revêtait une valeur particulière, impliquant l'idée de soumission : on voit ainsi Gengis Khan lui-même prier au sommet du Burqan Qaldun, tourné vers le soleil, ayant suspendu sa ceinture autour de son cou (*Histoire secrète*, §103) ; de même, lors de l'intronisation des successeurs de Gengis Khan, tous les hommes présents, par un geste similaire, retiraient leurs ceintures et les passaient sur leurs épaules (Juvainī, *The Ta'rīkh-i-Jahān-gushā*, vol. I, p. 147, p. 206-207 [trad., vol. I, p. 187, p. 251] ; vol. III, p. 30 [trad., vol. II, p. 568]). Voir Roux, « Quelques objets », p. 50-51 ; Allsen, *Commodity*, p. 49-50. Cette symbolique est directement empruntée par les peuples turco-mongols au monde iranien, ce qui atteste bien d'ailleurs l'existence d'une filière culturelle par laquelle aurait pu aussi bien transiter l'institution des *chākar*. Voir Allsen, *Commodity*, p. 84-85 ; La Vaissière, *Samarcande*, p. 136.

[61] D'après Th. Allsen, le pourpre se serait répandu dans le monde de la steppe comme couleur impériale, concurremment avec l'or, avec la diffusion du manichéisme parmi les Ouïghours au VIII[e] siècle : Allsen, *Commodity*, p. 64-65. Mais dans *Histoire secrète*, §251 (trad. de Rachewiltz, p. 179), on voit l'armée mongole affronter l'armée des Jin dont l'avant-garde est constituée par les *Hula'an Degelen*, les « Manteaux Rouges » ; F. W. Cleaves (trad., p. 187, n. 23) souligne que ces termes sont glosés par le chinois *junren* 軍人, « soldats », ce qui indique que « Manteaux Rouges » désigne une catégorie de soldats. Compte tenu de la position à l'avant-garde de ces troupes, qui par conséquent représentaient une forme d'élite, il serait tentant de voir dans le manteau rouge une sorte d'uniforme porté par les gardes des empires steppiques (il serait tout à fait envisageable que le modèle se soit transmis aux Jürchen Jin via les Khitan Liao qui les ont précédés en Chine du Nord), qui correspondrait au don de vêtements que les princes devaient à leur *keshigten*. Pour I. de Rachewiltz, néanmoins, les « Manteaux Rouges » sont des brigands rebelles écumant le nord de la Chine, dont une partie se serait ralliée aux Jin ; c'est cette hypothèse qui de fait est la plus plausible (trad. de Rachewiltz, p. 912-914).

comitatus steppique[62] ; l'absence de distinction entre les deux, qui caractérise un certain nombre d'ouvrages et d'articles récents sur le sujet, revient à une catégorisation simpliste. Il apparaît en effet que le *keshig* mongol ne résulte pas tant d'un fond indistinct et commun à toute l'Eurasie, que d'une transmission culturelle et politique sur le long terme de l'Asie centrale, dont les détails restent encore à saisir.

[62] Les 4 000 fils de *tarkhan* khazars présentent sans doute une forme d'évolution identique.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Allsen (Thomas T.), « Guard and Government in the Reign of the Grand Qan Möngke, 1251-1259 », *Harvard Journal of Asiatic Studies* 46/2 (1986), p. 495-521.

Allsen (Thomas T.), « The Rise of the Mongolian Empire and Mongolian Rule in North China », *in* Herbert Franke, Denis Twitchett dir., *The Cambridge History of China -VI- Alien Regimes and Border States, 907-1368*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 321-413.

Allsen (Thomas T.), *Commodity and Exchange in the Mongol Empire: A Cultural History of Islamic Textiles*, Cambridge, Cambridge University Press (coll. *Cambridge Studies in Islamic Civilization*), 1997.

An Lushan Shiji : Histoire de Ngan Louchan (Ngan Lou-chan Che Tsi), éd. et trad. Robert des Rotours, Paris, Presses universitaires de France (coll. *Bibliothèque de l'Institut des hautes études chinoises* 18), 1962.

Atwood (Christopher P.), *Encyclopedia of Mongolia and the Mongol Empire*, New York, Facts on File (coll. *Facts on File Library of World History*), 2004.

Beckwith (Christopher I.), « Aspects of the Early History of the Central Asian Guard Corps in Islam », *Archivum Eurasiae Medii Ævi* 4 (1984), p. 29-43.

Beckwith (Christopher I.), *Empires of the Silk Road: A History of Central Eurasia from the Bronze Age to the Present*, Oxford-Princeton, Princeton University Press, 2009.

Clauson (Gerard), *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*, Oxford, Clarendon Press, 1972.

Fletcher (Joseph), « The Mongols: Ecological and Social Perspectives », *Harvard Journal of Asiatic Studies* 46/1 (1986), p. 11-50.

Golden (Peter B.), *An Introduction to the History of the Turkic Peoples: Ethnogenesis and State-Formation in the Medieval and Early Modern Eurasia and the Middle East*, Wiesbaden, O. Harrassowitz Verlag (coll. *Turcologica* 9), 1992.

Golden (Peter B.), « War and Warfare in Pre-Čingisid Western Steppes of Eurasia », *in* Nicola Di Cosmo dir., *Warfare in Inner Asian History (500-1800)*, Leyde, Brill (coll. *Handbook of Oriental Studies* 6), 2002, p. 105-172.

Histoire secrète : The Secret History of the Mongols, éd. et trad. Francis W. Cleaves, Cambridge MA, Harvard University Press, 1982 ; *Histoire secrète des Mongols : chronique mongole du XIIIe siècle*, éd. Marie-Dominique Even, Rodica Pop, Paris, Gallimard (coll. *Connaissance de l'Orient* 85 ; *Unesco d'œuvres représentatives, série mongole*), 1994 ; *The Secret History of the Mongols: A Mongolian Epic Chronicle of the Thirteenth Century*, éd., trad. et com. Igor de Rachewiltz, Leyde, Brill (coll. *Brill's Inner Asian Library* 7/1-2), 2006 (2e éd.), 2 vol.

Hsiao (Ch'i-ch'ing), *The Military Establishment of the Yuan Dynasty*, Cambridge MA, Harvard University Council on East Asian Studies, 1978.

Ibn A'tham al-Kūfī (Abū Muḥammad Aḥmad), *Kitāb al-Futūh*, 8 vol., éd. 'Abdu'l-Mu'īd Khān Bukhārī, Hyderabad, Osmania University Oriental Publications Bureau, 1969-1976.

Iṣṭakhrī (Abū Isḥāq Ibrāhīm al-), *Kitāb al-masālik al-mamālik*, éd. Michael J. de Goeje, Leyde, Brill (coll. *Bibliotheca geographorum Arabicorum*), 1967, 3e éd. (1re éd. : 1870).

Juvainī (ʻAṭā Malik ibn Muḥammad), *The Ta'rīkh-i-Jahān-gushā of ʻAlā'u'd-Dīn ʻAtā Malik-i-Juwaynī*, 3 vol., éd. Mīrzā Muḥammad Qazwīnī, Leyde, Brill (coll. *E. J. W. Gibb Memorial Series* 16), 1912-1937 ; *The History of the World-Conqueror*, 2 vol., éd. et trad. John A. Boyle, Cambridge MA, Harvard University Press, 1958.

Jūzjānī (Abū ʻAmr Minhāj al-Dīn ʻUthmān al-), *Ṭabaqāt-i Nāṣirī*, vol. I, éd. ʻAbd al-Hayy Habībī, Kaboul, Anjuman Tarīkh-i Afghānistān, 1963-1964 ; *Tabakāt-i Nāṣirī: A General History of the Muhammadan Dynasties of Asia, Including Hindustan; from A.H. 194 (810 A.D.) to A.H. 658 (1260 A.D.) and the Irruption of the Infidel Mughals into Islam*, vol. I, éd. et trad. Henry G. Raverty, Londres, Gilbert & Rivington (coll. *Bibliotheca indica, a Collection of Oriental Works* 78), 1881.

Kindī (Abū ʻUmar Muḥammad al-), *The Governors and Judges of Egypt* or *Kitâb el 'Umarâ' (el-Wulâh) wa Kitāb el-Quḍâh of El Kindî*, éd. Rhuvon Guest, Leyde-Londres, Brill – Luzac & Co, 1912.

La Vaissière (Étienne de), *Samarcande et Samarra : élites d'Asie centrale dans l'Empire abbasside*, Paris, Association pour l'avancement des études iraniennes (coll. *Studia iranica, cahier* 35), 2007.

La Vaissière (Étienne de), « The Turks and Other Peoples of the Eurasian Steppes, to 1175 », *in* Reuven Amitai, Anne Curry, David Graff dir., *The Cambridge History of War -II- c. 600 CE to c. 1500 CE*, Cambridge, Cambridge University Press, à paraître.

Le Livre de Dede Korkut, éd. et trad. Louis Bazin, Altan Gokalp, Paris, Gallimard (coll. *L'Aube des peuples*), 1998.

Liu (Mau-Tsai), *Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost-Türken (T'u-küe)*, 2 vol., Wiesbaden, O. Harrassowitz Verlag (coll. *Göttinger asiatische Forschungen* 10), 1958.

Marvazī on China : Marvazī (Sharaf al-Zamān Ṭāhir al-), *Sharaf al-Zamān Ṭāhir Marvazī on China, the Turks and India*, éd. et trad. Vladimir Minorsky, Londres, The Royal Asiatic Society, 1942.

Masʻūdī (ʻAlī ibn al-Husayn al-), *Les prairies d'or*, 5 vol., trad. Charles Barbier de Meynard, Abel Pavet de Courteille, rev. et corr. par Charles Pellat, Paris, Société asiatique (coll. d'*Ouvrages orientaux*), 1962-1997.

Paul (Jürgen), « The State and the Military », *Orientwissenschaftliche Hefte* 12 (2003) : (*Mitteilungen des SFB „Differenz und Integration" 5 – Militär und Staatlichkeit, Beiträge des Kolloquiums am 29-30 Apr.* 2002, éd. Irene Schneider), 2003, p. 25-68.

Procope, *History of the Wars*, vol. I, trad. Henry B. Dewing, Cambridge MA, Harvard University Press (coll. *Loeb Classical Library* 48), 1914.

Polo (Marco), *Le devisement du monde : le livre des merveilles*, éd. Arthur-Christopher Moule, Paul Pelliot, trad. Louis Hambis, Paris, La Découverte (coll. *La Découverte-poche, Littérature et voyages* 45-46), 2004.

Rashīd al-Dīn (Faḍl Allāh), *Jāmi' al-tawārīkh*, 2 vol., éd. Bahman Karīmī, Téhéran, Eqbal, 1959 ; *Rashiduddin Fazlullah's Jamiʻu't-tawarikh: Compendium*

of Chronicles – A History of the Mongols, 3 vol., éd. et trad. Wheeler M. Thackston, Cambridge MA, Harvard University Department of Near Eastern Languages and Civilizations (coll. *Sources of Oriental Languages and Literatures* 45, *Central Asian Sources* 4), 1999.

Roux (Jean-Paul), « Quelques objets numineux des Turcs et des Mongols -I- Le bonnet et la ceinture », *Turcica* 7 (1975), p. 50-64.

Stark (Sören), « On Oq Bodun: The Western Türk Qaghanate and the Ashina Clan », *Archivum Eurasiae Medii Ævi* 15 (2006-2007), p. 159-172.

Stark (Sören), *Die Alttürkenzeit in Mittel- und Zentralasien: archäologische und historische Studien*, Wiesbaden, Ludwig Reichert Verlag (coll. *Nomaden und Sesshafte* 6), 2008.

Ṭabarī (Abū Ja'far Muḥammad al-), *Tārīkh al-Rusul wa al-Mulūk*, 15 vol., éd. Michael J. de Goeje, Leyde, Brill, 1879-1901 ; *The History of al-Ṭabarī*, 40 vol., éd. et trad. Ehsan Yarshater dir., New York, State University of New York Press, 1987-2007.

Togan (İsenbike), *Flexibility and Limitation in Steppe Formations: The Kerait Khanate and Chinggis Khan*, Leyde, Brill (coll. *Ottoman Empire and its Heritage* 15), 1998.

Vladimirtsov (Boris A.), *Le régime social des Mongols : le féodalisme nomade*, trad. Michel Carsow, Paris, Adrien-Maisonneuve (coll. *Bibliothèque d'études du musée Guimet* 52), 1948.

Wittfogel (Karl), Fêng (Chia-Shêng), *History of Chinese Society: Liao (907-1125)*, Philadelphie, The American Philosophical Society, 1949.

Simon Berger, *« Pour un anneau de ta ceinture d'or… » : remarques au sujet des* chākar *sogdiens et des* keshigten *mongols*

La récurrence, sur le long terme, du phénomène des escortes militaires, ou *comitatus*, en Asie centrale, aussi bien dans le monde iranien que chez les nomades turco-mongols, a depuis longtemps attiré l'attention des historiens et a fait l'objet de nombreuses publications récentes. De nouvelles découvertes au sujet de l'institution sogdienne des *chākar*, remettant en cause le modèle historiographique du *comitatus*, sont l'occasion d'un réexamen de nos données sur les suites armées des Mongols gengiskhanides et permettent d'établir une distinction plus fine entre *nököd*, expression par excellence du *comitatus* steppique, et *keshigten*, qui ont beaucoup à voir avec les *chākar*.

Simon Berger, *"For a Ring of your Golden Belt …": Remarks on Sogdian* Chākar *and Mongol* Keshigten

The long-run recurrence of the military escort —or *comitatus*— phenomena in Central Asia, both in the Iranian world and amidst the Turko-Mongolian nomads, has long been the focus of historians and the subject of numerous recent publications. New discoveries regarding the Sogdian institution of *chākar*, thereby questioning the historiographical model of the *comitatus*, give the opportunity to re-examine our data concerning the Chinggisid Mongolian military guards, and draw a finer distinction between *nököd* —the steppe *comitatus par excellence*— and *keshigten*, who have a lot to do with the *chākar*.

AN OTTOMAN DOCUMENT FROM 1405 AND ITS PROBLEMS

THE EDITION OF THE DOCUMENT AND THE RELATED RESEARCH

At a conference entitled "Mount Athos, 14th-16th centuries," held in 1996 at the Centre for Byzantine Research of the National Hellenic Research Foundation, V. Demetriades commented briefly on 16 of the oldest Ottoman documents which are preserved at the monasteries of Mount Athos and date from the 15th century. In the proceedings of the conference, Demetriades' article was illustrated by high-quality facsimiles of these documents.[1] The oldest one is a decree (*biti*) issued on the first day of *Muharrem* 808 (28 June 1405), which is today preserved in the archive of Lavra monastery. The top part is missing.[2] On this missing part would have been affixed the *tuğra* or, as we shall see later, the *pençe* of the issuer; this same part would also have included the first lines of the text. Since the document is in this state, it is not possible to know for certain who was its issuer or recipient. The two notes in Greek on the

Phokion P. Kotzageorgis, Assistant Professor, Aristotle University of Thessaloniki, Faculty of Philosophy, School of History and Archaeology, GR-54124 Thessaloniki, Greece.
phokion@hist.auth.gr

[1] Demetriades, "Athonite Documents." Demetriades did not publish any of these documents.

[2] This is similar to the oldest Ottoman document on Mount Athos, the much commented on *nişan* issued by Murat I in 1386, preserved at Saint Paul's Monastery. See relevant bibliography in Kotzageorgis, *Η αθωνική μονή*, p. 70-71. See also: Zachariadou, "Murad I;" *ead.*, "Revisiting." For a thorough and innovative study of this document, see also a recent paper whose authors give new solutions to a series of important questions: Beldiceanu-Steinherr, Estangüi Gómez, "Autour du document."

Turcica, 46, 2015, p. 257-278. doi: 10.2143/TURC.46.0.3087637

verso are, according to Demetriades, contemporary with the document.[3] This paper[4] suggests a new reading, translation and transcription of the document, including the notes on the *verso*, and discusses its content.[5]

TRANSCRIPTION

[…] (unspecified number of lines)
[1] *Yōrgī ve Şāhīn şöyle*
[2] *bilesin kim tekvur dilek*
[3] *eyledi D̲ōqīsānbāyī vėrdüm*
[4] *bu yıl[l]ıġı ḥāṣılıyla vėrdüm*
[5] *biti varduġı saʿat qoyasın*
[6] *gelesin gidesin eglenmeyesin*
[7] *nesne ṣunmayasın qoyasın*
[8] *biti üzre iʿtimād qılasın*
[9] *wa z̲alika kutiba fī ġurrat muḥarram al-mukarram li sanat s̲amānin wa s̲amānimi'at.*

[on the right margin]: *ḥüccec z̲ālika*

On the *verso*:

(a) *ορισμός προς τον γεώργιον να εξέλθη από του δοξομπού*
(b) *του παλαπάν πει*

TRANSLATION

(...) George and Şahin, know that the Christian leader asked [for Doxombous] and I gave it [to him] with this year's revenues. Deliver the decree the minute it arrives, go and come back, do not lose time. Do not propose

[3] The vital importance of notes on the *verso* in early Ottoman documents has already been underlined. See: Zachariadou, "Remarques;" Kolovos, "Early Ottoman Diplomatics," p. 192.
[4] I thank Elizabeth A. Zachariadou and Elias Kolovos for their comments on the draft of this paper. I also thank the anonymous peer-reviewers for their valuable comments.
[5] Since we did not have access to Lavra's archive, we studied the document from the photograph on Demetriades, "Athonite Documents," p. 52.

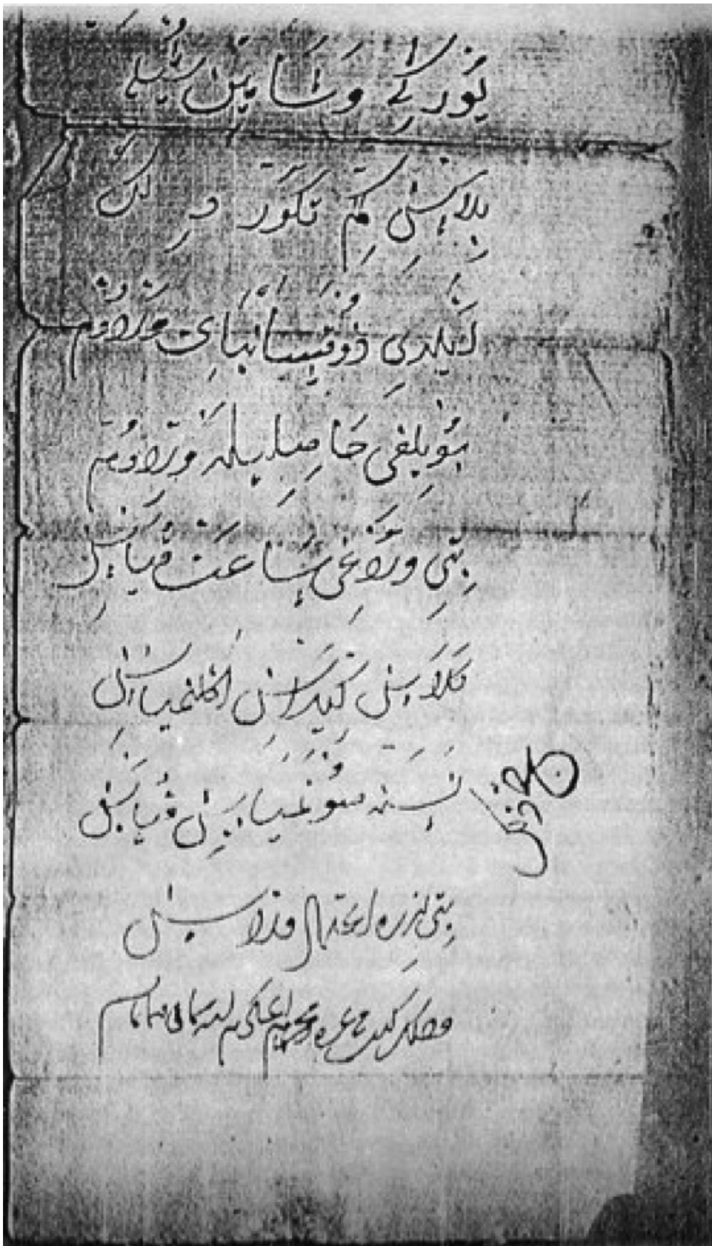


Fig. 1. The order of Balaban Bey, 1405
(Demetriades, "Athonite Documents," p. 52).

anything and deliver [the decree]. Trust the decree. Written on the first day of the excellent *Muharrem* 808 (28 June 1405).

[on the right margin]: this is proof.

On the *verso*:

(α) order to George to leave Doxombous
(b) by Balaban Bey

In his presentation, Demetriades relied on the notes on the *verso*, and suggested that the document had been issued by Balaban Bey, and that the recipient was George who was told to leave Doxombous. He proposed to identify the issuer either with Deli Balaban, who took part in the conquest of Western Thrace and Eastern Macedonia after the battle of Çirmen in 1371, or with İnce Balaban, who conquered Sofia in 1385. "The Balaban of the document sent to George, perhaps George Branković (?), and Şahin the order to leave Doksombu (Dokisamba in the Turkish text), which Vılk (i.e. Vılk Branković) had given to somebody not mentioned, but whom we presume to be the Lavra Monastery," he continued. Then he gave information about the document's Vuk, whom he identified with Vuk Branković, son of the Serbian *despot* Lazar Branković (*sic*!), who, in 1394-1395, together with his mother, the nun Eugenia, and his brother Stefan, had given to Lavra some villages in the Serbian area of Petrus. However, Demetriades admits in a footnote that we may have doubts about George being the Serbian *despot*, since there is no title in the document next to the name.

In a recent book on the changes of domination and land control between the Byzantines and the Ottomans at the time of the last Palaeologi, R. Estangüi Gómez comments on this document. He presents Demetriades' arguments, and concludes by summarising the document as follows: "*en 1405, l'auteur de l'acte ordonna au Serbe Djuradj Branković de remettre au monastère de Lavra le village de Toxompous qu'il détenait à titre de timar. Avant lui son père Vuk Branković avait déjà détenu ce village et l'avait donné au monastère*." He corrects Demetriades in a footnote concerning "Vuk" whom he identifies not with Lazar Branković's son but with George Branković's father.[6] We shall return to Estangüi Gómez's tracking of the village's changes of ownership later on.

[6] Estangüi Gómez, *Byzance*, p. 307-309.

SOME OBSERVATIONS ON THE CORRECT READING OF THE DOCUMENT

Some points in the abovementioned remarks need further interpretation. The fourth word of the second preserved line of the document has not been properly read. Demetriades read it as "Vulk," which made him think of George Branković and his father Vuk. However, we should read not Vulk but *dilek*. The word is written with *dal* (d), *lam* (l) and *kef* (k), while Vulk is always written with *vav* (v), *lam* (l) and *qaf* (q) (so the document doesn't have ولق but دلك). The *ye* missing after the *dal*, according to the dictionary form of *dilek*, is substituted by a *kesre* under the *dal*. Furthermore, *dilek* really goes both with the previous word *tekvur*, as well as with the following auxiliary verb *eyledi*, with which it creates a new verb (*dilek eylemek*, to request). This reading changes the content of the document and adds a new element which will become apparent below. The rest of the text presents no particular palaeographic problems, apart from the first two words of the fourth preserved line, which we cautiously transcribe as *bu yıl*[*l*]*ıġı*, as it goes better with the following word *ḥāṣılıyla*.

Both historically and palaeographically, it is difficult to prove that the Christian leader mentioned in the document is George Branković. The latter is not known to have been in Eastern Macedonia around 1405. On the contrary from what has been revealed about this particular period, the Serb nobleman came to the area in 1411, not in 1405.[7] Thus he cannot be relative to the document.

[7] To be precise, around 1411-1412 George Branković was wandering around Thessaloniki to avoid the men of Musa, one of the Bayezid I's four sons who were fighting each other for supremacy with the Ottoman throne in view. D. Kastritsis uses Konstantine the Philosopher as his main source to study the events concerning Stefan Lazarević, *despot* of Serbia, George Branković, pretender to the Serbian throne, and the son of a certain Savcı (Kastritsis, *The Sons*, p. 180-182). According to Konstantine, after the battle of İnceğiz at the end of 1411, George Branković was sent to Thessaloniki in a Byzantine ship. Stefan Lazarević, Savcı's son, and Paşa Yığıt with Yusuf Bey, generals of Musa at variance with him, were also going to Thessaloniki. They wanted to unite with the forces of the Byzantine *despot* of Thessaloniki, Andronicos Palaeologos, and Savcı's son to be presented as the legal heir to the Ottoman throne and to advance against Musa. When Branković heard of Stefan's arrival, he left the city to return to Serbia; this has not been an easy thing to do since an ally and namesake of Musa put obstacles in his path. Not being able to return to Thessaloniki, he had to hide in the countryside dressed as one of his nobles, while the army under Stefan Lazarević thought he was already half way back to Serbia. George Branković later managed to meet them and finally to return with them to Serbia. Kastritsis (*ibid*., p. 182, fn. 57) notes that it is difficult to date all these events, which are only mentioned by Konstantine the Philosopher. According to Kastritsis, Branković probably came

THE AUTHOR OF THE DOCUMENT

Since the top part of the document is missing, we cannot see the *tuğra* —or to be precise, the *pençe*. We have no reason to doubt the authenticity of the —contemporary with the document— Greek notes, thus we agree with Demetriades that someone called Balaban was the author of the document. The fact that the *pençe* has not been affixed on the right margin of the document, but on the missing top part, can be explained. As E. Kolovos has recently proved, affixing *pençe* on the top of documents was a common practice for Ottoman officials in the early 15th century. Kolovos discovered that 1440 was the date of the first document issued by an Ottoman official (*sancakbey*) who put his *pençe* on the right margin, while from 1472 onwards the high ranking officials (*beylerbey*s, grand viziers) put their *pençe* on the right margin as well.[8]

We discovered two Balabans in the sources for the interregnum period. The first one was a Turkish general from Anatolia. He had been asked by Süleyman Çelebi's son Orhan to help him fight his uncle Musa, and finally betrayed Orhan to Musa.[9] Yet this Balaban is mentioned to be in the Balkans not earlier than 1411.

to Thessaloniki in autumn 1411, and left in 1412, at the end of the winter. If so, then Branković's stay in Thessaloniki coincides with the visit of Süleyman Çelebi's son Orhan. A few pages later Kastritsis puts the arrival of Orhan at the end of 1411, at exactly the same time. In an Ottoman document dated January 1412 and preserved in the Athonite monastery of Saint Paul, Orhan gives a timar in the Edessa area to this monastery. According to Kastritsis (*ibid*., p. 185-186), these events took place in 1412, since in autumn 1411 Orhan was in Silivria, before the Byzantines sent him to Macedonia. So if Balaban's document was indeed about George Branković, it could only be for 1411, when the Serbian leader was hiding from Stefan Lazarević in the Thessaloniki area.

[8] Kolovos, "Early Ottoman Diplomatics," p. 196-197 and appendix with photographs of the respective documents.

[9] See: *PLP*, nº 21552. The references to Greek sources are: Chalcocondylas I, 166; Pseudo-Phrantzes, 226: "*καὶ πολέμου γεγονότος, τὰ τοῦ Ὀρχάνου ἐσφάλησαν, ἐπιβουλευθεὶς παρὰ τοῦ κυβερνήτου καὶ πρώτου βιζήρη αὐτοῦ Σαμπάνη καὶ πιάσας αὐτὸν ὁ Μωσῆς ὁ καὶ θεῖος ἐτύφλωσε*" ("once the war started, Orhan was in trouble, as the governor and grand vizier Şaban conspired against him and Musa, his uncle, arrested him and blinded him"). In any case, this specific text is of a very limited importance as a source, because it is a translation of a text written by the Italian historian Sansovino, in the second half of the 16th century. See: Zachariadou, *Το Χρονικό*. The Ottoman historiographical tradition does not mention this person. According to Oxford Anonymous (Bodleian Marsh 313), two Balabans are mentioned, but none of them is connected with these events. I am indebted to Dimitris Kastritsis who provided me with a copy of the unpublished annotated translation of this Ottoman text.

The second Balaban may be a better choice. In 1941, İ. H. Uzunçarşılı published the *vakfiye* of the *zaviye* Çandarlızade Ali Paşa had built in Bursa.[10] This document is dated *Receb* 808 (Dec. 1405) and lists at its bottom five witnesses, three of whom are "sons of Abdullah"—i.e. converts to Islam. According to the author of the document these people had been freed by Ali Paşa himself.[11] Uzunçarşılı mentions in another publication that Ali Paşa had no children, and that some of his slaves obtained high positions, even that of vizier.[12]

Ali Paşa was the oldest son of Kara Halil Hayreddin Paşa, grand vizier under Murad I, conqueror of Serres, member of the Çandarlı family, who had the monopoly of the position of grand vizier from the 1380s to the fall of Constantinople. Even before his father's death on 26th October 1386, Ali Paşa had gone with Sultan Murad to Anatolia to fight against the Karamanids, leaving his younger brother İbrahim as governor of Macedonia.[13] After the battle of Ankara (1402), he allied himself with Emir Süleyman Çelebi, becoming his grand vizier. He died in 1406 in Bursa. As grand vizier, Ali Paşa would have had several beys under him, who would have acted as governors and administrators, while he was away fighting in Anatolia. Since one of the signatures in the abovementioned *vakfiye* of 1405 was that of a certain Balaban, son of Abdullah, we suggest that this person could have been the author of our document. Closely connected to Ali Paşa, he would have been rewarded with a high position in the hierarchy. The issue date of the *vakfiye* and of our document is the same. Our document concerns the Serres area where Balaban would have been given a military administrative post by Ali Paşa. The document itself presupposes that Balaban, apart from and because of his title of bey would have been a high-ranking official able to assign tax revenues to third parties. The fact that the *pençe* was on the top of the document is not a problem as we have seen above.

The text of the document is written in a rather basic Turkish with some grammar mistakes and unclear points. Perhaps this too can help us to

[10] Uzunçarşılı, "Çandarlı-zade Ali Paşa Vakfiyesi," p. 558, p. 562.

[11] *Ibid.*, p. 562: "*Vakfiyenin sonundaki şahitlerden Hamza ibni Abdullah, Balaban ibni Abdullah, Süleyman ibni Abdullah'ın Ali Paşanın azadlı kölelerinden olmaları ihtimali vardır.*"

[12] Uzunçarşılı, *Çandarlı Vezir Ailesi*, p. 45.

[13] Beldiceanu-Steinherr, Estangüi Gómez, "Autour du document," p. 173-174. Ali Paşa had the position of grand vizier and according to the hierarchy of official ranks, İbrahim's position would have been that of *beylerbey* of Rumeli.

identify the person. This Balaban was an Islamised freed slave; whether the text was written by him or dictated to a secretary, Balaban was not fluent in Turkish. The last two lines which contain the typical formula of confirmation (*corroboratio*) —the only part of the document drafted in Arab— have been written at a slight distance from the rest of the text, a fact which suggests that they were written at a different time and by another writer.[14] There is no mention of the place where the document was issued —which would be quite helpful— but this was a common practice at the time.[15]

THE RECIPIENT OF THE DOCUMENT

It is more difficult to clarify who the recipient of the decree might have been. The document is addressed to one person as we can see from the continual use of the optative in the second-person singular, and from the notes on the *verso*. The first note refers to one person who is ordered to leave the village immediately. Yet, while on the back we have the name George (*γεώργιον*), in the text, after that name (*Yōrgī*) we clearly read the Turkish name Şahin in a complex form (*ve Şahin*), as if the document had been issued for two recipients. First of all the —Turkish but not Muslim— name Şahin (= hawk), could refer either to a Christian, a Muslim, or a convert. Demetriades suggested that it refers to the well known *beylerbey* of Rumeli and grand vizier of Murad II Şahin Şihabeddin Paşa, but chronologically this is probably out of the question since the first information we have about this Şahin dates from 842/1438-1439.[16] One

[14] I thank Elizabeth. A. Zachariadou for this observation.

[15] Wittek, "Zu einigen frühosmanischen Urkunden I," p. 304. Cf. Kolovos, "Early Ottoman Diplomatics," p. 192, fn. 27.

[16] He was *beylerbey* in Rumeli in 1443-1444 and later, as "retired" *sancakbey* of Thessaloniki, he issued a number of documents concerning Athonite monasteries from the decade of 1450. See Zachariadou, "Another Document." Wrongly interpreting İnalcık's article on Murad II, Demetriades notes that Şihabeddin became *beylerbey* of Rumeli in 1424-1425, in replacement of Sinan Bey (Demetriades, "Athonite Documents," p. 48 and fn. 50). İnalcık's text goes as follows: "*Murad II.'ın beylerbeyleri kendi kullarından idi. Rumeli beylerbeyi olan Sinan Bey 828* [1424-1425]*'den 842* [1438-1439]*'ye kadar bu mevkide kalmış görünmektedir. Ondan sonra Hadım Şehâbeddin Şahin Paşa 1442'ye kadar beylerbeyi olmuş, 1442-1443'te Kasım Paşa, 1443-1446'da tekrar Şehâbeddin Paşa, 1446-1456'da Dayı Karaca Bey Rumeli beylerbeyi olmuşlardır*" (İnalcık, "Murad II."). Finally, even if it was Şihabeddin behind the name Şahin in the document, in 1405 he would have only been an inferior employee of the provincial administration.

may argue that Balaban gives these orders to someone else to send away the two people from the area, but this cannot be the case, since the two names are just before the formula *şöyle bilesin kim* after which begins the main part of the content (*narratio*), and before which the names of the recipients are usually written. I. Beldiceanu-Steinherr kindly suggested us that Şahin, as a convert, was probably the man in charge of the mission ordered by Balaban, which really makes sense.

DOXOMBOUS

Unclear in some points, the document is quite clear in some others. The name of the village is obviously Doxombous (present-day Myrkinos, region of Serres), a well-known Byzantine village in the Strymon area on the south-eastern bank of Lake Achinos, where Lavra had possessions since 1259.[17] The monastery had a large property in the village —as we can see in the *praktikon* of 1317— which it maintained throughout the 14th century.[18] R. Estangüi Gómez uses the document and the village of Doxombous as an example of confiscation of Athonite properties after 1394, when, according to him, the situation became more difficult for the Christians in Macedonia. Taking into account Demetriades' reading, he believes that the Vuk of the document is Vuk Branković, and suggests the following successive changes of ownership in the village: After 1383 (Ottoman conquest of Serres and the surrounding area) the Ottomans appropriated Lavra's property in the village, which they gave to timariots. Just before October 1398 (the year Vuk Branković died) the village was given back to Lavra. However, as the document of 1405 shows, the monastery lost again its property between 1398 and 1405. Our document shows that apparently the village is once more given back to Lavra.[19]

The rather doubtful proof of the changes of ownership in the village does not stand up after the new reading of the document. From the documents dating from the second half of the 14th century, only one Serbian document dating from the 1st of August 1398 concerns the village. By this

[17] *Actes de Lavra* II, nº 71. For the various Byzantine documents which refer to Lavra ownership in the village, see *Actes de Lavra* IV, p. 112.

[18] *Actes de Lavra* IV, p. 120, refers to the extension of Lavra's property shortly before 1365, which however is disputed by its neighbours.

[19] Estangüi Gómez, *Byzance*, p. 308.

document the nun Eugenia gives back property in Serbia to Lavra (she had previously given it to a monk by mistake). According to the document, the elders of Lavra together with Ieremias, the leader (*protos*) of Mount Athos, went to meet the nun at Doxombous ("*à Doxome sous Serrès*"), before she meets Sultan Bayezid I. According to the editor of the document, this meeting took place in 1396 and the date of the document (1398) shows the conclusion of the case. Eugenia, who was also known in the sources as Milića, was the wife of King Lazar of Serbia, who had been killed at the battle of Kosovo in 1389, and for this reason she is referred to as "princess." The meeting of the monks and Milića at Doxombous suggests that probably at that time the village did not belong to Ottoman timariots. Since Eugenia was going to meet Bayezid in Serres, the question is why the two parties met at Doxombous. The choice of Doxombous meant that the Serbian princess and the Athonites were familiar with the place. Nobody can say for sure who owned the village at the time. There is no evidence (e.g. an Ottoman document), so we cannot know whether Lavra had lost its possessions in the village before 1396-1398[20]. Thus Estangüi Gómez's suggested changes in ownership at the village are not documented in any source. A change probably took place around 1398-1405 at the time of the battle of Ankara and the reorganization that took place between Süleyman Çelebi, son of Sultan Bayezid I and the Christian rulers of the Balkans. The final settlement of the village in the Ottoman territory took place in 1403 and this may explain the loss of the village for Lavra. According to our document and our interpretation of it, the village was not given to a Muslim, but to a Christian timariot.

DOXOMBOUS AND GOSTOMBO

Doxombous was continuously occupied at least until 1405. For the later history of the village, we have data from the end of the 15th and from the beginning of the 16th century. There is some confusion between two possessions of Lavra in the Strymon, situated at Doxombous and

[20] *Actes de Lavra* IV: *Actes serbes*, nº 7 and p. 188. For the connection of the document with Lavra ownership of the village, see: Smyrlis, "The First Ottoman Occupation," p. 335. According to Smyrlis the village "was apparently still in the possession of the monastery in 1398, but seems to have been lost before 1405, as at that date it was held —most likely as a timar— by two persons, a Christian and a Muslim."

Gostombo, two similarly pronounced place names. It would be useful to shed some light on these possessions.[21]

There is another document preserved in the archive of the same Athonite monastery, issued by Süleyman Çelebi from the same area. According to it, in the first days of 1411 (beginning of *Ramazan* 813/28 Dec. 1410 – 6 Jan. 1411), not long before his death, Emir Süleyman issued a decree ordering the judge (*kadı*) of Zichna to solve according to the sacred law the litigation between a monk of Gostombo and the timariot (*süvari*) of Lokoviça (present-day Messolakia, region of Serres) concerning an infringement of the monk's land by the *süvari*. Demetriades suggests that the name of the village is Doxombous, as in the previous document. He notes that Süleyman had not lost all his power from the previous year as it was thought, but kept it until his death.[22]

The village of the second document is not Doxombous, since all the Ottoman tax registers from 1454 to 1568 have recorded two completely different villages in the area, Doxombous and Gostombo. The former exists up until the present day, while the latter was abandoned, perhaps during the 17th century, since there is no reference to it in traveller accounts of 19th century and the village has not been identified.[23] We find a village called Gostombo in a *praktikon* of 1342, preserved in the archive of the Athonite monastery of Karakallou.[24] The document concerns the assignment of land revenues from various villages of the area to a certain Ioannis Margaritis. The claims for land in Gostombo by the timariot of Lokoviça suggest that Gostombo was close to Lokoviça.[25] If this is correct, then Doxombous and Gostombo were not far from each other and were both on the east or south-east side of Lake Achinos. Lavra had dependencies

[21] In the commentary on Lavra possessions in the Strymon area and particularly in Doxombous (*Actes de Lavra* IV, p. 112, fn 365), it is mentioned that the copy of Michael VIII's *chryssobullon* refers to another property, in Gostombo "*qui paraît suspect : le texte n'est qu'un doublet de celui qui concerne Toxompous (Doxompous). Le bien 'to Gostombou' figure aussi, et dans les mêmes termes que dans la copie du chrysobulle d'Andronic III, dans l'*Hypomnèma."

[22] Demetriades, "Athonite Documents," p. 44; photograph of the document on p. 53.

[23] The village is not mentioned in: Bellier *et al.* eds., *Paysages*, which has a systematic record of traveller's information about Eastern Macedonia and Chalkidiki regions.

[24] Edition of the document in: Lemerle, "Un *praktikon*." The document does not refer to the Karakallou monastery and there are no other documents in the monastery archive which refer to the village (Chryssochoidis, Gounaridis, "Ιερά μονή.")

[25] It is interesting that in the registers of 1454-1455 and 1478, Lokoviça belonged to the same timariot as the farm in Gostombo (see below table 3). This explains the dispute between the monk and the timariot in Emir Süleyman Celebi's document.

(*metochia*) in both villages according to the 16th-century tax registers,[26] which explains why the afore-mentioned documents are preserved in the monastery's archive.

Moreover in Lavra's archive there is a "false" copy of Andronicos III's *chrysobullon* in which the emperor recognizes Lavra's possessions. We read in this document that: "||[30] *ἕτερον χωρίον τοῦ Γωστόμπου μετὰ πάντ(ων) τῶν δικαίων αὐτοῦ,* ||[31] *ἀνότερον διατυρούμ(εν)ον τῆς ἀπετήσεώς τε κ(αὶ) δόσεως τοῦ κεφαλαίου καὶ τοῦ χαράγμ(α)τος.*"[27] The editors give a rough date for this document: 14th century or later. Even though this date does not help us much, we can say with some certainty that the village was a Lavra property from the 14th century onwards. The absence of this village in the sources of 1317 and 1342 suggests a later date (*terminus post quem* 1342) for Lavra having possessions in the village.

The tables below summarise the entries in the Ottoman tax registers for both villages and the Lavra properties there during the 15th and 16th centuries; they prove the existence of two separate villages.

Table 1: Doxombous (1454/1455-1568)

YEAR	TIMARIOT	MUSLIMS	CHRISTIANS	TAX (*AKÇE*)
1454-1455	*Yeğan Beğ*	1	124	13,392[28]
1478	*Tespine Hatun*		97	18,517[29]
1519	*havass-ı hümayun*	3	111	27,713[30]
1528	*havass-ı hümayun*	2	240	34,979
1568	*hass-ı Mehmed Paşa*	3	216	16,078

Source : TT 3, p. 362-364; TT 7, p. 192-194; TT 70, p. 4; TT 167, p. 40; TT 403, p. 26-28. Stojanovski, *Турски документи*, p. 461-463.

[26] In the Ottoman document of 1411 there is no proof that the monk was from Lavra; we could suppose that at the beginning of the 15th century the monastery owned property in Gostombo.

[27] *Actes de Lavra* III, Appendix XI.

[28] To the revenues are added *hassa mukataa-ı talyan maa iskele*: 5,500 *akçe*.

[29] To the revenues are added *hassa-ı talyan*: 7,000 *akçe*.

[30] To the revenues are added *mukataa-ı talyan ve iskele-i karye-i Doksanbos el-mezbur fi sene*: 20,000 *akçe*.

Table 2: Ğostombo (1454/1455-1568)

YEAR	TIMARIOT	MUSLIMS	CHRISTIANS	TAX (*AKÇE*)
1454-1455	*Voyvoda veled-i Dan*		67	7,118[31]
1478	*Hamza ser-i ulûfeciyân-ı köhne*		59	12,978
1519	*Cafer merdüm-ı İbrahim Paşa ve Kurd veled-i Ahmed*	2	160	15,372
1528	*Keşid (?) bacdar*	18	102	14,390[32]
1568	*hass-ı Ahmed Çelebi Efendi, defterdar-ı Dergah-ı Ali*	2	198	11,000

Source : TT 3, p. 367-368; TT 7, p. 185-186; TT 70, p. 61; TT 167, p. 42; TT 403, p. 116-118; Stojanovski, *Турски документи*, p. 485-487.

Table 3: Lavra monastery farms (1454/1455-1568)

YEAR	*TIMAR*IOT	NAME	TAX (*AKÇE*)
1454/1455	*Murad v Köse Musa kuloğlu*	*zemin-i çiftlik der Kostombo*[33]	100
1478	*Murad v Köse Musa kuloğlu*	*zemin-i çiftlik der Kostombo*[33]	200
1519	*Yeniçeri İsmail*	*mezraa-ı Ğostomnoz*	706
1528	*hass-ı Ayas Paşa*	*çiftlik-ı manastır-ı Lavra der Ğostombo*	1,143
1568	*hass-ı Mehmed Paşa*	*çiftlik-i manastır-ı Lavra der Doksanboz*	800
1568	*hass-ı Ahmed Çelebi Efendi, defterdar-ı Dergah-ı Ali*	*çiftlik-i manastır-ı Lavra der Ğostombo*	1,550

Source : TT 3, p. 449; TT 7, p. 147; TT 70, p. 57; TT 167, p. 40; TT 403, p. 118; Stojanovski, *Турски документи*, p. 463 and p. 487.

Lavra's connection with Doxombous cannot be verified from the information we have until the second half of the 16th century, unlike Lavra's connection with Gostombo. In a Greek translation of the monastery's *vakıfname* (1568), we find two farms (*çiftlik*s) owned by the monastery, one in Doxombous, and the other one in Gostombo. They seem to be of about the same size (two rooms, a store room, a stable, two acres of

[31] To the revenues are added *hassa-ı asiyab*: 200 *akçe*.
[32] In the register TT 403 there are different numbers of tax payers (161 Christians and 1 Muslim) and tax (19,039 *akçe*).
[33] Registered in the same *timar* with the village of Lokoviça.

vines), the only difference being a watermill in the Gostombo farm, situated at the edge of the village. The Doxombous farm was surrounded on three sides by the Strymon.[34]

Lavra's connection with Doxombous thus dates from 1259 to *ca.* 1400. After this period, there are no traces of the monastery in the village since there is no documentation in any Greek or Ottoman source. As we shall try to prove later on, there was probably an attempt by Lavra to reclaim their possessions in 1405. The reinstatement of Lavra in the village around the middle of the 16th century is explained by its property-owning past and explains the presence of the studied document in the monastery archive.

THE *TEKVUR*

The only part of the document which has not been commented on is the word *tekvur*. Identifying this *tekvur* seems a quite complicated task since Ottomans indiscriminately used this term for Christian rulers. Yet we have a hint: According to the document, our *tekvur* had asked for the Doxombous revenues of the year 808/1405-1406 from the document's issuer.

Before we proceed to identify the *tekvur*, an overview of the political situation in the area at the beginning of the 15th century seems to be necessary.

After Bayezid's defeat in Ankara, his son Süleyman Çelebi, who was the strongest Ottoman emir in the Balkans, signed a treaty with the Byzantine emperor and other Christian rulers of the Balkans (Jan.-Feb. 1403). This treaty provided for the recognition by the Ottoman prince of the sovereignty of the Christian rulers over certain provinces of the Balkans.

[34] Vasravellis, "Δύο ανέκδοτα τουρκικά έγγραφα," p. 290: "*Εἰς τὸ χωρίον ὀνομαζόμενο Δοξόμου* [*sic*!] *ἐπαρχίας Ζίχνης, ἔχομεν τσιφλίκιον μὲ δύο δωμάτια, σταῦλον μὲ ἀχυρώνα, μὲ ἀποθήκην καὶ δύο στρέμματα ἀμπέλια, αὐτὰ δὲ τὰ κτήματά μας συνορεύονται ἀπὸ τρία μέρη μὲ τὸ νερόν καλούμενον Ἰστρομόνα καὶ ἀπὸ ἕν μέρος μὲ τὸ ἴδιον χωρίον. Εἰς τὸ χωρίον τὸ ὀνομαζόμενον Μοστούμ* [*sic*!] *ὑπάρχει τσιφλίκιόν μας μὲ δύο δωμάτια, μὲ ἕνα σταῦλον, καὶ μὲ ἕνα ἀχυρώνα καὶ δύο στρέμματα ἀμπέλων, ἐπάνω δὲ εἰς τὸ ἐντὸς τοῦ χωρίου διερχόμενον ὕδωρ ἔχομεν μιᾶς πέτρας μύλον, τῶν δὲ κτημάτων μας τούτων τὰ σύνορα εἶναι γνωστὰ εἰς τοὺς κατοίκους*" ("In the village of Doxomou [*sic*!], area of Zichna, we have a farm with two rooms, stable and hay loft, store room and two acres of vines. These lands are bordered on three sides by the water of the Strymon and the other side by the village. In the village called Mostum [*sic*!] there is a farm with two rooms, a stable and a hay loft and two acres of vines, and since we have water passing through we have a water mill. The residents of the village know the borders of our property.")

To the Byzantine emperor was ceded the area from the Strymon to Zetounion (present-day Lamia). This area included Thessaloniki. Therefore it can safely be deduced from the terms of this treaty that the Ottomans retained sovereignty over the areas east of the Strymon, including all of the south coast of Thrace as far as Panidos (present-day Barbaros, near Tekirdağ, Turkey) with the possible exception of the area of Peritheorion (present-day Porto Lagos, Greece).[35] After the signing of the treaty, Süleyman left the Balkans for Anatolia to deal with the attack by his brother, Mehmed Çelebi. He came back the following year for some time and, in all likelihood, left the Balkans again in the summer of 1405. He took up abode in Bursa where he remained until May 1410, date at which he once more came back to the Balkans, this time because of his other brother Musa.[36] Süleyman's ever-increasing interest in his Anatolian provinces caused a power vacuum in the Balkans. Since his powerful grand vizier Ali Paşa Çandarlı and his powerful *uç bey* Evrenos were also with him in Anatolia, the question arises as to who controlled the Ottoman provinces in the Balkans. The *uç bey*s, particularly those of Üsküb (Skopje) and Tırhala (Trikala), were apparently negotiating with Venice and other Western European powers, and exercised a great deal of power over the Ottoman provinces in the Balkans.[37] Obviously we don't know who Süleyman or Ali Paşa left in charge as local governor in areas not controlled by the *uç beys*, such as the area east of the Strymon, a core province for Ottoman possessions in the Balkans.

The Strymon area, according to the treaty of 1403, was a border area between Byzantine and Ottoman lands. Doxombous was on the Ottoman side. Since the presence of the document in Lavra's archives is documented by the previous and later history of the village, we should look at the documents to find out the identity of the *tekvur* who would be interested in the village.

From all the above it seems that the village of Doxombous was connected to the Serbian royal family of Lazarević. This is apparent in the document of 1398, which shows the connection between the princess and regent of Serbia, the nun Eugenia, on one hand, the village and the monastery on the other. Two other points suggest that the *tekvur* is a Serbian prince. First,

[35] For the situation in that period see: Zachariadou, "Süleyman Çelebi," p. 278-279; Kastritsis, *The Sons*, p. 54-59; Estangüi Gómez, *Byzance*, p. 316.

[36] Zachariadou, "Süleyman Çelebi," p. 291.

[37] Kastritsis, *The Sons*, p. 127-128.

there is no mention of a Byzantine emperor or any other Christian ruler demanding revenues from the village. Second, as we can see in table 1, in 1478 the village belonged to the timar of Mara Branković, grand-daughter of Vuk Branković, who was Stefan Lazarević's son-in law. However, during the 15th century, the relation of the village with Serbian rulers was not uninterrupted.

Stefan Lazarević was the successor of King Lazar to the throne of Serbia and was the son of the nun Eugenia mentioned in the 1398 document. After the battle of Ankara, where he fought bravely with the Ottoman armies, he returned by way of Constantinople, where he was given the title of *despot* by the co-emperor John VII. During the following years Stefan was concerned with his nephew George Branković who was demanding part of the territory of the Serbian despotate. In November 1402 he defeated Branković's armies, which included Süleyman's armed forces. Stefan's strong position against Branković and Süleyman and his friendly relation to Byzantines resulted in his inclusion in the treaty signed by Süleyman with the Christian rulers in January-February 1403. Having defeated his enemy George Branković, Stefan tried to detach himself from Ottoman control and to make an alliance with the Hungarian king Sigismund from whom he received Belgrade as tribute. By this act of demanding submission from the Hungarian king, Stefan's own domination was challenged by his brother Vuk Lazarević, who tried to take lands from Stefan's territory with the help of Ottoman forces. Süleyman returned from Anatolia in 1404 to suppress uprisings in Bulgarian territories. At this moment the division of Serbian lands between Stefan and Vuk Lazarević had not been finalized. Süleyman left in the summer of 1405 for Anatolia.[38] This document, therefore, is a *terminus ante quem* for Süleyman's departure for Anatolia. Stefan was in Lesbos in the same year for his wedding to Helena Gattilusio, the daughter of the island's Genoese governor, Francesco II Gattilusio. In this way he obtained a family connection to the Byzantine emperor.[39] This was the historical context in which our document was issued.

Serbian rulers' intervention with Ottoman sultans was not unknown. In 1396 Eugenia acted as a mediator on behalf of Ragusa merchants with

[38] *Ibid.*, p. 57-59 and p. 124-126.

[39] Stanojevich-Allen, "Stefan Lazarević." Stefan's wife was the sister of John VII's wife. John VII was the nephew of Emperor Manuel II.

Bayezid I.[40] She also went to Serres in 1403 to meet Süleyman Çelebi in order to solve a complicated dispute between her two sons and their nephew George Branković.[41] In this case Stefan intervened with the Ottoman authorities.

Stefan Lazarević was very close to the Athonite monks. Lavra had received various donations in the Serbian *despot*'s lands, and the monastery of Saint Panteleimon was also closely connected to him. It is noteworthy that in 1406 Stefan had asked his cousin, the Byzantine emperor Manuel II, to give land in Lemnos to the monastery of Saint Panteleimon,[42] which is a case similar to that of our document. Stefan also made donations to the Athonite monasteries of Chilandar and Vatopedi.[43]

Although these points do suggest that the *tekvur* of the document is Stefan Lazarević, we must point out a weakness, that is the lack of the term *despot*, which would probably have accompanied the Serbian ruler's name in an Ottoman document. However, in that case it would have to be discovered how consistent Ottoman documents are in their use of the term *despot* for Christian rulers.

CONCLUSION

According to our new interpretation, Balaban Bey, Süleyman Çelebi's local governor in the Strymon area, orders a man called George, to leave the village Doxombous, because the Serbian *despot* Stefan Lazarević asked for and was given the right to take the annual revenues of the village.

If this is indeed the case, new questions arise. Why is Stefan asking for the revenues of the village? Who was George and who was he working for? To what did amount the revenues the Ottomans were giving to a Christian ruler?

The claim for the revenues of a single village by a Christian ruler seems strange, even more so, if we say that it was a Serbian *despot*. We can only say that since Stefan had no interest of his own in the area, he must have been acting as an unofficial mediator between the Ottoman authorities and

40 *Actes de Lavra* IV, p. 188.

41 Gavrilović, "Women," p. 74-75.

42 *Actes de Saint-Pantéléèmôn*, n°s 12-13 (1395-1396 and 1400), esp. nº 16 (1406).

43 *Actes de Chilandar*, n°s 69, 71, 76-79; Lascaris, "Actes," p. 179-180 [nº 5]. Stefan issued two documents concerning Chilandar (n°s 76-77) in 1408, the year when our document was issued.

Lavra. If this is the case it seems that the Athonite monastery had lost its properties in the village and was trying to get the revenues back again, using a strong protector who was in the area at the time (i.e. in Lesbos).

Does the assignment of annual revenues concern a timar? We must be cautious about using this term, since it does not appear in the document. On the other hand, there is an obvious similarity between the assigned revenues and the timar institution. The reference to annual incomes could easily concern a timar (*bu yıl*[*l*]*ıġı ḥāṣılıyla vėrdüm*). However, the text of the document is too short for us to know the nature of the revenues. Possibly the *tekvur* asked for all the revenues from the village, including the *mukataa* of the fishery (*dalyan*) of Lake Achinos, which belonged to the village revenues.

Whether we accept or not that the *tekvur* Stefan was acting on behalf of Lavra (which is most probable), we may ask whether Ottoman rulers gave revenues to Christian rulers or not. The answer is in the affirmative, even though known examples come from later years but still during the 15th century. Greek and Ottoman sources do give examples of assignments by Ottoman sultans to Christian rulers and/or noblemen in the wider area of Eastern Macedonia and Thrace.[44] The examples are not always clear as to the nature of the revenues. Also it is not always possible to correlate the Ottoman and Byzantine sources, but it seems to show a common practice, which makes our document not a unique one.

[44] See Zachariadou, "Review," p. 146, where she mentions related texts by the Byzantine historian Doukas. For other cases, see also: Critobuli, Γ΄, 24.3; Δ΄, 9.1; Ducas, XXVII, 6; İstanbul, Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet O.89, f. 44a; Beldiceanu-Steinherr, "Les illusions;" Wittek, "Yazijioghlu 'Ali," p. 650, p. 661-662; Beldiceanu, Beldiceanu-Steinherr, "Un Paléologue;" Zachariadou, "The Worrisome Wealth," p. 386-387; Lowry, "A Note."

BIBLIOGRAPHIC REFERENCES

Actes de Chilandar: Petit (Louis), Korablev (Basile) eds., *Actes de l'Athos -V1- Actes de Chilandar, première partie, actes grecs*, Amsterdam, A.M. Hakkert (*Suppl. to Βυζαντινά Χρονικά* 17/1), 1975 [repr. of: Saint-Petersburg, 1911]; *-V2- Actes de Chilandar, deuxième partie, actes slaves* (*Suppl. to Βυζαντινά Χρονικά* 19/1) [repr. of: Saint-Petersburg, 1915].

Actes de Lavra: Lemerle (Paul), Guillou (André), Svoronos (Nicolas), Papachryssanthou (Denise) eds., *Actes de Lavra -II- De 1204 à 1328*, Paris, P. Lethielleux (*Archives de l'Athos* 8), 1977, 2 vols.; *-III- De 1329 à 1500* (*Archives de l'Athos* 10), 1979, 2 vols.; *-IV- Études historiques, actes serbes, compléments et index: texte et planches* (*Archives de l'Athos* 11), 1982.

Actes de Saint-Pantéléèmôn: Lemerle (Paul), Dagron (Gilbert), Ćirković (Sima) eds., *Actes de Saint-Pantéléèmôn*, Paris, P. Lethielleux (*Archives de l'Athos* 12), 1982, 2 vols.

Beldiceanu (Nicoară), Beldiceanu-Steinherr (Irène), "Un Paléologue inconnu de la région de Serres," *Byzantion* 41 (1971), p. 5-17.

Beldiceanu-Steinherr (Irène), "Les illusions d'une princesse : le sort des biens de Mara Branković," *in* Sabine Prätor, Christoph K. Neumann eds., *Frauen, Bilder und Gelehrte: Studien zu Gesellschaft und Künsten im osmanischen Reich, Festschrift Hans Georg Majer*, Istanbul, Simurg (*Simurg* 63, *Armağan* 2), 2002, vol. 1, p. 43-59.

Beldiceanu-Steinherr (Irène), Estangüi Gómez (Raúl), "Autour du document de 1386 en faveur de Radoslav Sablja (Ṣabya/Sampias) : du beylicat au sultanat, étape méconnue de l'État ottoman," *Turcica* 45 (2014), p. 159-186.

Bellier (Paul), Lefort (Jacques), Bondoux (René-Claude), Cheynet (Jean-Claude) eds., *Paysages de Macédoine : leurs caractères, leur évolution à travers les documents et les récits des voyageurs*, Paris, de Boccard (*Travaux et mémoires du Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance, Collège de France, Monographies* 3), 1986.

Chalcocondylas: *Laonici Chalcocondylae Historiarum Demonstrationes*, ed. Eugenius Darkó, 2 vols., Budapest, Széchenyi Irodalmi és Művészeti Akadémia (*Editiones criticae scriptorum graecorum et romanorum*), 1922-1923.

Chryssochoidis (Kriton), Gounaridis (Paris), "Ιερά μονή Καρακάλλου: κατάλογος του αρχείου," *Αθωνικά Σύμμεικτα* 1 (1985), p. 7-104.

Critobuli: *Critobuli Imbriotae Historiae*, ed. Diether Roderich Reinsch, Berlin, W. de Gruyter (*Corpus fontium historiae byzantinae* 22, *Series Berolinensis*), 1983.

Demetriades (Vassilis), "Athonite Documents and the Ottoman Occupation," in *Mount Athos in the 14th-16th Centuries, Proceedings of the Study Day, Athens, 17 Oct. 1995*, Athens, Ethniko Idryma Erevnôn (*Athônika Symmeikta* 4), 1997, p. 41-67.

Ducas: *Ducae Historia Turcobyzantina (1341-1462)*, ed. Vasile Grecu, Bucharest, Editura Academiei Republicii populare romîne (*Scriptores byzantine* 1), 1958.

Estangüi Gómez (Raúl), *Byzance face aux Ottomans : exercice du pouvoir et contrôle du territoire sous les derniers Paléologues (milieu XIV*[e] *– milieu XV*[e] *siècle)*, Paris, Publications de la Sorbonne (*Byzantina sorbonensia* 28), 2014.

Gavrilović (Zaga), "Women in Serbian Politics, Diplomacy and Art at the Beginning of Ottoman Rule," *in* Elizabeth Jeffreys ed., *Byzantine Style, Religion, and Civilization, in Honour of Sir Steven Runciman*, Cambridge – New York, Cambridge University Press, 2006, p. 72-90.

İnalcık (Halil), "Murad II.," in *İslâm Ansiklopedisi*, Istanbul, 1979, vol. 8, p. 613.

Kastritsis (Dimitris), *The Sons of Bayezid: Empire Building and Representation in the Ottoman Civil War of 1402-1413*, Leiden, Brill (*The Ottoman Empire and its Heritage* 38), 2007.

Kolovos (Elias), "Early Ottoman Diplomatics Revisited: An Order of the *Beglerbegi* of Rumeli Hace Firuz ibn Abdullah in Favour of the Athonite Monastery of Vatopedi (1401)," *Turcica* 45 (2014), p. 187-208.

Kotzageorgis (Phokion), *Η αθωνική μονή Αγίου Παύλου κατά την οθωμανική περίοδο*, Thessaloniki, University Studio Press, 2002.

Lascaris (Michel), "Actes serbes de Vatopédi," *Byzantinoslavica* 6 (1935), p. 166-185.

Lemerle (Paul), "Un *praktikon* inédit des archives de Karakala (janvier 1342) et la situation en Macédoine orientale au moment de l'usurpation de Cantacuzène," in *Χαριστήριον εἰς Ἀναστάσιον Κ. Ὀρλάνδον*, vol. I, Athens, En Athinais Archaiologikê Etaireia (*Vivliothêkê tês En Athinais Archaiologikês Etaireias* 54), 1965, p. 281-286.

Lowry (Heath W.), "A Note on Three Palaiologoi Princes as Members of the Ottoman Ruling Elite," *in* Elias Kolovos, Phokion Kotzageorgis, Sophia Laiou, Marinos Sariyannis eds., *The Ottoman Empire, the Balkans, the Greek Lands: Toward a Social and Economic History, Studies in Honor of John C. Alexander*, Istanbul, Isis Press, 2007, p. 279-288.

PLP: Trapp (Erich), *Prosopographisches Lexikon der Palaeologenzeit*, 15 vol., Vienna, Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1976-1995.

Pseudo-Phrantzes: *Memorii, 1401-1477, Georgios Sphrantzes. În anexă Pseudo-Phrantzes (Macarie Melissenos) Cronica, 1258-1481*, ed. Vasile Grecu, Bucharest, Academia Republicii Socialiste România (*Scriptores byzantini* 5), 1966.

Smyrlis (Kostis), "The First Ottoman Occupation of Macedonia (*ca.* 1383 – *ca.* 1403): Some Remarks on Land Ownership, Property Transactions and Justice," *in* Alexander D. Beihammer, Maria G. Parani, Christopher D. Schabel eds., *Diplomatics in the Eastern Mediterranean 1000-1500: Aspects of Cross-Cultural Communication*, Leiden-Boston, Brill, 2008, p. 327-348.

Stanojevich-Allen (Jelisaveta), "Stefan Lazarević," *in* Alexander P. Kazhdan ed., *The Oxford Dictionary of Byzantium*, New York – Oxford, Oxford University Press, 1991, vol. 3, p. 1947-1948.

Stojanovski (Aleksandar), *Турски документи за историјата на Македонија: Опширен пописен дефтер за Паша санџакот (казите Драма, Кавала,*

Серез и Неврокоп) од 1569/70 година, vol. X/1, Skopje, Drzhaven Arhiv na Republika Makedonija, 2004

TT: İstanbul, Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Tapu Tahrir Defteri.

Uzunçarşılı (İsmail Hakkı), "Çandarlı-zade Ali Paşa Vakfiyesi," *Belleten* 5/20 (1941), p. 549-576.

Uzunçarşılı (İsmail Hakkı), *Çandarlı Vezir Ailesi*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi (*VII. Dizi* 66b), 1988, 3rd ed. (1st ed.: 1974).

Vasravellis (Ioannis K.), "Δύο ανέκδοτα τουρκικά έγγραφα προερχόμενα εκ των μονών του Αγίου Όρους Λαύρας και Βατοπεδίου," *Μακεδονικά* 12 (1972), p. 283-295.

Wittek (Paul), "Yazijioghlu 'Alī on the Christian Turks of the Dobruja," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 14 (1952), p. 639-668.

Wittek (Paul), "Zu einigen frühosmanischen Urkunden I," *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 53 (1956-1957), p. 300-313.

Zachariadou (Elizabeth A.), *Το Χρονικό των τούρκων σουλτάνων (του Βαρβερινού ελληνικού κώδικα 111) και το ιταλικό του πρότυπο*, Thessaloniki, Etaireia Makedonikôn Spoudôn (*Hellênika, Parartêma* 14), 1960.

Zachariadou (Elizabeth A.), "Süleyman Çelebi in Rumili and the Ottoman Chronicles," *Der Islam* 60 (1983), p. 268-296.

Zachariadou (Elizabeth A.), "Review on: Bryer (Anthony), Heath (Lowry) ed., *Continuity and Change in Late Byzantine and Early Ottoman Society, Papers Given at a Symposium at Dumbarton Oaks in May 1982*, Birmingham-Washington, Birmingham University Centre for Byzantine Studies – Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1986," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 52 (1989), p. 145-148.

Zachariadou (Elizabeth A.), "The Worrisome Wealth of the Čelnik Radić," *in* Colin Heywood, Colin Imber eds., *Studies in Ottoman History in Honour of Professor V.L. Ménage*, Istanbul, Isis Press, 1994, p. 383-397.

Zachariadou (Elizabeth A.), "Another Document of Shehab al-Din Pasha Concerning Mount Athos (1455)," *in* Barbara Kellner-Heinkele, Peter Zieme eds., *Studia Ottomanica, Festgabe für György Hazai zum 65. Geburtstag*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag (*Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica* 47), 1997, p. 217-222.

Zachariadou (Elizabeth A.), "Remarques sur les notes au verso des documents ottomans de Patmos," *in* Nicolas Vatin, Gilles Veinstein eds., *Documents de travail du CETOBAC* 1 (2010): *Les Archives de l'insularité ottomane*, p. 10-12.

Zachariadou (Elizabeth A.), "Murad I Referring to his Father: *Merhum Gazi Babam*", *in* İsmail Selimoğlu ed., *Orhan Gazi ve Dönemi, Uluslararası Sempozyumu, Bursa*, *8-9 Nisan 2011*, Bursa, Osmangazi Belediyesi Yayınları, 2011, p. 18-23.

Zachariadou (Elizabeth A.), "Revisiting Early Ottoman History," inaugural keynote lecture, 20th CIÉPO Symposium, Rethymno, 27 June 2012.

Phokion P. Kotzageorgis, *An Ottoman Document from 1405 and its Problems*

In this paper, we are editing and commenting upon an early Ottoman document (1405), which was presented for the first time in 1997, albeit with mistakes. Balaban Bey, the issuer of the document, is identified by the author with a person in the entourage of Süleyman Çelebi's grand vizier, Ali Paşa Çandarlı. The receiver of the grant was probably the *despot* of Serbia, Stefan Lazarević, who functioned as a mediator for the Athonite monastery of Lavra. The practice of giving tax-revenues to Christian rulers was by no means an exception in the 15th century, but rather a common phenomenon in the Ottoman Balkans.

Phokion P. Kotzageorgis, *Un document ottoman de 1405 et ses problèmes*

Cet article est consacré à l'édition et au commentaire d'un document ottoman ancien (1405), qui a déjà fait en 1997 l'objet d'une présentation erronée sur certains points. On identifie ici l'émetteur du document, Balaban Bey, à un homme de l'entourage d'Ali Paşa Çandarlı, grand vizir de Süleyman Çelebi. Le destinataire de l'attribution de revenus évoquée par le document est probablement le despote de Serbie Stéphane Lazarević, agissant en l'occurrence en médiateur pour le compte du monastère athonite de Lavra. Loin d'être exceptionnelle au XVe siècle, la pratique consistant à attribuer des revenus fiscaux à un dirigeant chrétien était un phénomène commun dans les Balkans ottomans.

ENCIPHERED OTTOMAN TELEGRAMS FROM THE FIRST WORLD WAR CONCERNING THE *YISHUV* IN PALESTINE

INTRODUCTION

Enciphered Ottoman telegrams (*şifre*) between Istanbul and the Ottoman authorities in Greater Syria during the First World War, which are available today to researchers in the Ottoman archives in Istanbul, shed new light on the history of this gloomy period in the annals of the *yishuv*, the Jewish population of Ottoman Palestine.[1] Such material is a valuable contribution to historical research on this period whose events are still subject to controversy. In this article I present and analyze some fifty enciphered Ottoman telegrams from the War period dealing directly or indirectly with the *yishuv*, from among several hundred telegrams from this period, located in the archives in Istanbul.[2]

Yuval Ben-Bassat, University of Haifa, Department of Middle Eastern History, Eshkol Tower, 1507, 199 Aba Khoushy Road, 3498838, Haifa, Israel.
yuval@research.haifa.ac.il

[1] *Yishuv* is a general term designating the Jewish community in Ottoman and British-ruled Palestine prior to the establishment of Israel. The *yishuv* was made up of individuals from various backgrounds and was divided along several lines, including ethnic background, language, nationality, and religious observance.

[2] I would like to thank Butrus Abu-Manneh for his help in deciphering unclear terms; Ami Ayalon who was the first to encourage me to write about this period; and Dotan Halevy for sharing information and useful discussions.

Turcica, 46, 2015, p. 279-299. doi: 10.2143/TURC.46.0.3087638

CHARACTERISTICS OF THE SOURCE MATERIAL

Hundreds of coded telegrams between the Ottoman central authorities in Istanbul and the local authorities in the Levant during the First World War are located today in the Başbakanlık archives in Istanbul, and more will possibly be found in the future. These telegrams discuss a very wide range of topics regarding Palestine and its people during this turbulent period which brought the 400 years of Ottoman rule to an end. They enable rare insights into issues that concerned the Ottoman authorities in Istanbul as well as the Levant, such as the future of the region, the fate of the people of Palestine including the Jewish population, public opinion in Europe with regards to its population and particularly the Jews, the appointment of Ottoman officials, spies and spying, population displacements, and the like.

The telegrams are preserved today in the collections of the Ottoman ministry of the Interior (*Dahiliye Nezareti*), in the Ottoman section of the Prime Minister's archive (*Başbakanlık Osmanlı Arşivi*, BOA). For the most, they are very short and concise and every word considered unnecessary has been omitted, which often makes deciphering them and their context a fairly complicated task. They were written in a number code and decoded when they reached their destination.

The enciphered telegraph system was already operational in the decades preceding the War. Yet in wartime Istanbul made a much more extensive use of it. In so doing the telegraph system in fact fulfilled the aim for which it was originally intended when it was first introduced into the Ottoman Empire during the Crimean War in the 1850s: To serve military purposes, control the provinces, and communicate with the various parts of the Empire. Over the course of the 19th century the telegraph system was also an important means of communication for commercial, economic and administrative matters, submission of petitions, the press, and the like.[3] Enciphered telegrams were used intensively during the War to prevent the Allies from reading the Ottoman correspondence. During these troubled times most of the Ottoman correspondence was apparently enciphered. Thus, the coded telegrams during this period dealt with both operational issues and delicate political matters such as the issue of the *yishuv*, as well as with more mundane concerns, which during normal times would have probably been sent through the regular telegraph system.

[3] Davison, "The Advent."

For the purpose of this article I examined some fifty enciphered Ottoman telegrams that deal directly or indirectly with issues related to the *yishuv* out of several hundred telegrams found thus far. Some thirty of them are directly cited in the article and form the core of this study. Their analysis sheds new light on the events of the period and serves to explore the divergent views of Istanbul and the Ottoman commanders in the region concerning the Jewish question and the *yishuv*.

DIVERGENCE OF OPINION BETWEEN ISTANBUL AND THE COMMANDERS IN GREATER SYRIA?

Among the most interesting telegrams from the War period concerning Palestine and the *yishuv* is the correspondence involving Ahmet Cemal Paşa (1872-1922), one of the leaders of the Committee of Union and Progress (CUP) who concomitantly served as minister of the Navy and commander of the Fourth Army on the Syrian front during the War.[4] Cemal Paşa is one of the most controversial figures in the collective memory of the modern Levant. In the Arab historiography his image is somber and he is depicted as *al-Saffah*, the "blood shedder."[5] He is remembered in particular for the oppression of every glimmer of Arab nationalism during the War, and for the merciless execution of hundreds of people suspected of Arab-nationalist activity.

In the annals of the Jewish *yishuv* Cemal fares no better. His name is associated for the most part with the expulsion of Jewish residents from Jaffa in 1917, the traumatic events surrounding the members of the NILI underground[6] who assisted the British against the Ottomans, and the terrible difficulties the *yishuv* faced during the War, including starvation, deteriorated health conditions and distress, mistreatment, and the expulsion of non-Ottoman subjects abroad.[7] Zionist leaders from Palestine who were in contact with Cemal Paşa during the War, documented his erratic,

[4] For the memoirs of Cemal Paşa, see Djemal Pasha, *Memories*; for a discussion of Cemal Paşa's attitude to Zionism, see a very new study of his stay in Syria: Çicek, *War*, p. 79-89; see also throughout Dündar, *İttihat ve Terakkinin Müslümanları İskân Politikası*.

[5] See Zachs, "A Transformation."

[6] NILI: acronym in Hebrew for the biblical expression "The Glory of Israel does not deceive or change" (I Samuel 15:29).

[7] For more details, see Efrati, *mi-Mashber le-tikva*; Bar-El, Greenberg, "Holi ve-kolera;" Alroey, "Exiled?"

arbitrary behavior and outbursts of rage. At the same time, however, they stressed that he was an educated and knowledgeable person who admired French culture, that he was at times open to negotiation and convincing efforts, and that he appreciated the activities and achievements of the Jewish colonies.

The most conspicuous feature of the Ottoman coded correspondence with regard to the fate of the *yishuv* is the difference of opinion between Cemal Paşa, and the central government, particularly Mehmet Talaat Paşa (1874-1921), who was the minister of the Interior at the time and had also served as grand vizier from 1917 on. These two individuals, along with İsmail Enver Paşa (1881-1922), minister of War, were part of what is often referred to as the "triumvirate," which until a few years ago was thought to have led the Empire collectively during the War.[8] They were also perceived as behind the Armenian tragedy during the War and all three died unnatural deaths: Talaat was murdered by Armenian nationalists in 1921, Cemal was similarly murdered in 1922, and Enver died in 1922 while trying to organize the Turkic opposition to the Bolsheviks in Central Asia.

The telegrams indicate that the Ottoman capital received many inquiries from European consuls and others asking about the Jewish situation in Palestine, often presumably in response to complaints by local Jews who witnessed the events themselves. Time and again Istanbul requested, in coded telegram messages, clarifications with regard to the situation of the Jews, enquired about accommodation, food and medical care supplied to those who were expelled, as well as about their fair treatment. It even stressed that Jews should not be treated categorically as collaborators of the enemy and that every effort should be made to preserve their support and to encourage them to embrace the attitude of the general public in Palestine vis-à-vis the Ottoman state. Moreover, Istanbul was very concerned about the public opinion in Europe, America, and the world Jewry with regard to the Jews, and suggested conciliatory measures in response.

By contrast, Cemal Paşa, who in practical terms was far more than merely the military commander of Syria, continued stressing the threats

[8] Recent research has shown that the leadership of the Empire during this time was in fact broader and included a few dozen people from the ranks of the CUP, the dominant body behind the Young Turk Revolution, which would gradually take over the Empire's leadership in the coming years. See Zürcher, *Turkey*, p. 115.

posed by Zionist activity, proposed a six-point plan to curb it, and voiced growing impatience with regard to the Jewish issue and Istanbul's inquiries. It is unclear what motivated his attitude, in particular whether this was his personal agenda or a policy based on his impressions on the ground while serving as the region's general governor. Cemal Paşa's positions, however, did not prevent him (out of necessity) from having close working relationships with adamant Zionists such as Aharon Aaronsohn from the colony of Zikhron Ya'aqov, a well-known agronomist whom he had chosen as the head of the campaign against the 1915 locust plague in the region. The latter was the head of the Jewish NILI underground, whose aim was to assist the British takeover of Palestine, and utilized his official position and ability to travel freely all over the Levant and even beyond to collect information, establish contacts with the British and deliver information.[9] Despite their working relationships, Aaronsohn had a very negative opinion of Cemal Paşa and lamented the fact that his own role basically consisted of dealing as a representative of the *yishuv* with a person he considered evil and even termed a sadist.[10] From the Ottoman perspective, Aaronsohn's presence in British-ruled Egypt and his work with British intelligence there made Cemal Paşa furious since he felt that the Zionist had betrayed his trust.[11]

As discussed below, four topics concerning the *yishuv* appear throughout Cemal Paşa and other Ottoman officials' enciphered correspondence with Istanbul and shed light on the differences of opinion and information gaps between them: Zionist activity in Palestine, the expulsion of Jewish residents from Jaffa and Tel Aviv, the European press and public opinion with regards to the Jews, and the NILI underground and other spy networks.

ZIONIST ACTIVITY IN PALESTINE

Cemal Paşa expressed vehement opposition to Zionist activity in Palestine and to the Zionist national project, which by then had lasted for

[9] For more on A. Aaronsohn's working contacts with Cemal Paşa, see throughout *Yoman Aharon Aaronsohn*; on correspondence between Ottoman offices to allow Aaronsohn to travel to Europe during the War to gather technical information on ways to fight locusts, see BOA. DH. EUM. 5 ŞB., 28/12, 8 *Zilkade* 1334 [6 Sep. 1916].

[10] *Yoman Aharon Aaronsohn*, p. 108-109.

[11] Dizengoff, *'Am Tel-Aviv*, p. 102-103.

more than three decades despite continuous strong official Ottoman opposition. Since its inception in 1882, the Ottoman government had tried to limit Zionist activity in Palestine. One of the major reasons behind its limited success was that most of the Jews who reached Palestine were foreign subjects who enjoyed European protection, which curtailed the Empire's ability to deal with them and enforce Ottoman law. In a situation of war with the Entente Powers (Britain, France, Russia before the Revolution of 1917, and the United States as of 1917), the foreign nationality of most of the Jews worried the Ottoman government, particularly given the precedent of Armenian ties with Russia which the Ottomans perceived as a threat to the integrity of the Empire that might repeat itself. Therefore they ascribed great importance to minimizing Jewish nationalist activity in Palestine.[12]

In one of his telegrams to Istanbul, Cemal Paşa proposed a six-point plan to curb Zionist activity in Palestine which he thought constituted an imminent threat to the Empire's integrity, and asked for approval. He wrote to Talaat Paşa that he had made arrests in Zionist circles, which he thought were a great danger to the future of Palestine. He mentioned that the Zionists had established an independent court in Jaffa and constantly attempted to increase their independence. He suggested that the Ottoman law should be enforced and further Jewish immigration should be prevented, even if the newcomers were willing to accept Ottoman citizenship. In addition, he worked to impede the expansion of the colonies, stopped foreign Jews from engaging in any activity which had to do with settlement in Palestine, expelled anyone who was involved in secret activities, forced those who had already settled in Palestine to become Ottomans and act according to the Ottoman law, prevented Russian Jews from being granted Ottoman citizenship, and abolished special laws that allowed Jews who immigrated to settle in various parts of the Empire easily while benefitting from various concessions.[13]

Another issue that emerged from the correspondence between Istanbul and the Levant with regards to the *yishuv* was the arrest of Jewish activists during the War. Among the most famous deportees were: David

[12] For instance, see BOA. DH. ŞFR., 51/236, 26 *Mart* 1331 [8 Apr. 1915] (the ministry of the Interior orders Beirut and Jerusalem to take measures to prevent further Jewish activity in those districts).

[13] BOA. DH. ŞFR., 465/19, 3 *Mart* 1331 [16 Mar. 1915] (from Cemal Paşa to Talaat Paşa, minister of the Interior).

Ben-Gurion (1886-1973), one of the heads of the second *'aliya*[14] party of Po'ale Zion and later the first prime minister of the state of Israel; Yizhak Ben-Zvi (1864-1963), one of the heads of Po'ale Zion and later the second president of the state of Israel; Mania Shochat (1880-1961) and her husband Israel Shochat (1886-1961), who were among the best known leaders of the second *'aliya*; Yehoshu'a Hankin (1864-1945), the most prominent Jewish land dealer in Palestine at the end of the 19th and at the early 20th centuries; Arthur Ruppin (1876-1943), the head of the Zionist Movement's Office in Palestine, who was expelled despite holding German nationality; Albert Antébi (1869-1919), a key Sephardic Ottoman activist in Palestine who represented the Jewish Colonization Association and Alliance israélite universelle and was not at all a Zionist. Some of the deportees were sent overseas whereas others were displaced to other parts of the Empire or to British-ruled Egypt. The Jewish activists who were sent elsewhere within the Empire repeatedly petitioned Istanbul for pardon and asked to be given permission to go back to Palestine, a move which was opposed by the local Ottoman authorities.[15]

When contacted about some of the Zionist activists who had been exiled, Jerusalem notified Istanbul that the decision had been made personally by Cemal Paşa who thought it was necessary to remove them from Palestine in light of the threat posed by Zionist activity. One of the explanations put forward was the fact that many of the deportees were Russian subjects. In what could be understood as an indirect subtle criticism of Cemal Paşa's policies, Jerusalem recommended Istanbul to instruct him to make concessions to the Jews to avoid unnecessary complaints, if this step did not conflict with the military aims of the Empire.[16]

With regard to Jews suspected of Zionist activity, there are various enciphered telegrams from the War period concerning Jews who were suspected of such activity or whose activity was under surveillance due to the special circumstances prevailing at the time. For instance, the ministry of the Interior asked Jerusalem to examine an enciphered telegram

[14] The term is used in Zionist historiography to designate the second wave of Zionist immigration to Palestine during the late Ottoman period (1904-1914), which led to the arrival of young, secular, socialist Jewish youth, mainly from Russia.

[15] For instance, see BOA. DH. EUM. 7 ŞB., 3/68, 10 *Nisan* 1334 [10 Apr. 1918] (a deciphered telegram from the commander of the Fourth Army to the ministry of the Interior concerning the request of several Zionist activists to return to Palestine from exile, a request which the commander opposed due to the threat they posed to the nation).

[16] BOA. DH. ŞFR., 463/14, 15 *Şubat* 1331 [28 Feb. 1916] (the Jewish activists whose names are mentioned in this telegram are Yehoshu'a Hankin and Mania Shochat).

sent from Switzerland to the chief rabbi of Jaffa.[17] The rabbi's contact with a foreign element during the War was a cause for concern. Such cases, however, must be examined in the context of the turbulent times: they did not represent any special policy or anti-Jewish agenda.[18]

EXPULSION OF THE RESIDENTS OF JAFFA-TEL AVIV AND GAZA

One frequent issue in the enciphered correspondence was the expulsion of Jewish and Arab populations from regions close to the front with the British forces in Egypt. When the British forces approached Gaza in the spring of 1917, the Ottoman authorities ordered the city's —predominantly Muslim— population to evacuate the region, which took place in March 1917. Some of the residents were sent to northern Syria where the Ottoman authorities had difficulty finding them food and shelter.[19] The governor of Syria, for instance, asked for funds to provide food for the numerous refugees in the region, including those from Gaza and Jaffa, because no resources remained to assist them.[20]

In the spring of 1917 Cemal Paşa also decreed that the population of Jaffa should be evacuated in light of the British advances in the south and the Ottoman campaign against them in the region of Gaza. This was justified by the ostensible need to protect the citizens from naval attacks.[21] The real reason was apparently the need to let the army operate without distractions such as involvement with the civilian population.

In the Jaffa region the evacuation decree was primarily enforced on the Jewish population, whereas there are reports that the Arab population stayed or commuted daily between Jaffa and the Arab villages around it.[22]

[17] BOA. DH. ŞFR., 73/36, 6 *Şubat* 1332 [19 Feb. 1917].

[18] For more examples, see BOA. DH. ŞFR., 68/60, 19 Sep. 1916 (the ministry of the Interior to Jerusalem about the Zionist activity of the deceased Dr. Moskowitch); DH. ŞFR., 533/62, 14 *Eylul* 1332 [27 Sep. 1916] (Jerusalem provides Istanbul with information about Dr. Moskowitch in compliance with its request); DH. ŞFR., 75/78, 7 *Nisan* 1333 [7 Apr. 1917] (the ministry of the Interior asks Jerusalem to examine transfers of money from Deutsche Bank to Max Azigh [?], a Jewish doctor in the colony of Petah Tikva).

[19] BOA. DH. ŞFR., 552/33, 22 Apr. 1917 (from the governor of Syria to the ministry of the Interior in Istanbul); DH. ŞFR., 551/68, 15 *Nisan* 1333 [15 Apr. 1917] (from the governor of Jerusalem to the ministry of the Interior). I would like to thank Dotan Halevy, Tel Aviv University, for bringing these two documents to my attention.

[20] See BOA. DH. ŞFR., 553/47, 5 June 1917.

[21] Dizengoff, *'Am Tel-Aviv*, p. 50-51.

[22] *Ibid.*, p. 51.

Hence, in relative terms, Jaffa's Arab population suffered less than the inhabitants of Gaza, who were expelled from their almost completely destroyed city.[23] The thousands of Jewish residents of Jaffa-Tel Aviv went into exile for a year and a half and experienced starvation, poor sanitary conditions, high mortality, a lack of permanent residence, etc. Some went to stay in the Jewish colonies in the center and the north, and some in Jerusalem, Tiberias and Safed.[24] Hundreds if not more died during the expulsion, due to the severe conditions.

This evacuation and its aftermath are behind most of the accusations in Zionist historiography against Cemal Paşa and his motivations, which are typically assumed to stem from a desire for revenge and sheer hatred of the Zionist movement and even Jews. This explanation dismisses the fact that the immediate justifications were apparently genuine military needs. Cemal Paşa, for example, wired the ministry of the Interior about the need to refuse the return of people to Jaffa and the need to evacuate several villages near military facilities.[25]

Regardless, Istanbul constantly asked Cemal Paşa to provide information on the fate of the populations expelled from Jaffa and Gaza and sent to the interior. Istanbul inquired whether they were provided with food, medicine, and accommodation[26] and asked for Cemal Paşa's opinion about the possible return of some of them to their places of residence.[27] It also demanded that Jerusalem avoid thrusting the Jewish population into the arms of the enemy. It urged Jerusalem to try to muster support among the Jews that was equivalent to that of the general public or at least make sure that they stayed neutral.[28]

[23] For more on the evacuation of Gaza's population on the eve of the first Gaza Ottoman-British campaign in the spring of 1917, see Efrati, *mi-Mashber le-Tikva*, p. 29; Sheffy, *British Military Intelligence*.

[24] BOA. DH. ŞFR., 77/121, 16 *Haziran* 1333 [16 June 1917]; for more details on the expulsion of Jewish populations, see Alroey, "Exiled?"

[25] BOA. DH. ŞFR., 557/44, 17 *Haziran* 1333 [17 June 1917]; see also DH. ŞFR., 558/2, 26 *Haziran* 1333 [26 June 1917] (from Jerusalem to the ministry of the Interior, regarding the evacuation orders received for villages in Gaza and Jaffa, issued by Cemal Paşa).

[26] BOA. DH. ŞFR., 75/118, 12 *Nisan* 1333 [12 Apr. 1917] (Talaat to the Province of Jerusalem).

[27] BOA. DH. ŞFR., 77/121, 16 *Haziran* 1333 [16 June 1917] (from Talaat to Cemal Paşa).

[28] BOA. DH. ŞFR., 81/145, 15 *Teşrinisani* 1333 [15 Nov. 1917] (from Talaat to the district of Jerusalem).

Furthermore, Istanbul often asked the local authorities in the Levant about specific cases where Jews were refused Ottoman citizenship despite their apparent willingness to accept it. For instance, in one case the ministry of the Interior wrote to Cemal Paşa with regard to the need to give Jews who were willing to accept Ottoman citizenship ten days to do so.[29] In another case, Jerusalem was asked by the ministry of the Interior to explain why 49 Jewish teachers from the Jaffa region were refused Ottoman citizenship and to provide information about their identity.[30] In the same vein, Jerusalem asked the ministry of the Interior whether to allow Jewish women and children who were exempted from the orders to leave Palestine, to be granted Ottoman citizenship.[31] All this may be an indication that Istanbul was exposed to international pressure by the European consuls, the public opinion in Europe and the world Jewry, particularly in Germany —its major ally— and the USA, and was more sensitive to international geostrategic considerations than Cemal Paşa, who perhaps only saw his immediate local considerations on the ground. He seems to have been less cognizant of Istanbul's considerations and manifested great hostility toward Jewish and Zionist activity. This may suggest a lack of coordination between Istanbul and the Palestine authorities. It may also suggest that during a time of war, Istanbul had a less-than-total control of the events and ability to dictate its policies.

Nonetheless, there are indications that Cemal Paşa, despite his stand vis-à-vis Zionism, valued the achievements of the Zionist colonists in Palestine. In 1915 he visited Rishon le-Zion, one of the largest Jewish colonies in Palestine and was greeted with great honor. As said, he appointed the famous agronomist Aharon Aaronson to fight the locust plague. Other Jewish experts assisted the Ottoman war effort in various ways and worked closely with Cemal Paşa: Gdalyahu Vilbushevitch (1865-1943), engineer in charge of construction work in Jaffa and Damascus during the War; Eliyahu Krause (1878-1962), head of the Mikveh-Yisra'el agricultural school, and others. Moreover, Cemal Paşa gave Rishon le-Zion a huge tract of land stretching from the colony to the Mediterranean Sea for purposes of planting trees and stopping the

[29] BOA. DH. ŞFR., 48/277, 23 *Kanunuevvel* 1330 [5 Jan. 1915].
[30] BOA. DH. ŞFR., 53/179, 18 *Mayıs* 1331 [31 May 1915].
[31] BOA. DH. ŞFR., 478/96, 22 *Haziran* 1331 [5 July 1915].

spread of the dunes.[32] Moreover, the Ottoman army deployed in Palestine often used the services of the Jewish colonies and located its headquarters near them.

Zionist sources indicate that a negative shift in Cemal Paşa's attitude towards Zionism and the Zionist activity can be traced to early 1917, following developments such as the approach of the British forces to the Egyptian front, as well as Jewish criticism of his policy published abroad that made various denigrating allegations. For the latter, he even demanded that prominent Jewish leaders in Palestine issue public denials.[33]

In light of the telegram Cemal Paşa sent to Istanbul with a plan to halt Zionist activity, and given what Jewish leaders who came in contact with him wrote in their memoirs about his attitudes, it is plausible to assume that he opposed the political facets of Jewish activity in Palestine well before 1917. However, until a direct threat to Ottoman rule in Palestine was posed in early 1917, the advantages of contacts with various Jewish activists who could help the Ottoman war effort may have been more important in his eyes than ideological and political considerations. Interestingly, this was also more or less the time when Cemal Paşa started expelling from Palestine various prominent Jewish leaders who had previously had good working relationships with him, such as Albert Antébi, and others.

THE IMPACT OF THE EUROPEAN PRESS AND PUBLIC OPINION

As said, the Empire was highly sensitive to European and American public opinion, and particularly those of the German and the American Jewry, with regards to the way Palestine's Jewish population was treated. Its embassies thus closely followed reactions in the European press and

[32] See BOA. DH. EUM. 4 ŞB., 7/20, 24 *Şaban* 1334 [26 June 1916] (Jerusalem to the ministry of the Interior about the way lands west of Rishon le-Zion, which were granted to this colony by Cemal Paşa, were being handled in light of the decision and existing problems and limitations). The land was considered to be *mawat* and could not be registered under the colonists' names. The plan was to plant trees to halt the advancing sand dunes. The trees would be protected as forest land. Registration of the land would be based on paragraphs 91 and 92 of the land law. Note that Jews were forbidden from registering land in the *tapu* under their names (either as individuals or as collectives); see also Dizengoff, *'Am Tel-Aviv*, p. 4.

[33] *Ibid.*, p. 64-66.

reported to Istanbul, along with recommendations on how to improve the Empire's image. Some reports were then transferred to the local Ottoman authorities in the Levant.[34]

The Ottoman Foreign ministry tried to convince the local authorities in the Levant to cooperate so as to improve the Empire's image and pacify public opinion in Europe, especially with regard to Jews who "were expelled from Jaffa and Gaza."[35] It suggested for example asking a neutral consul such as the Spanish representative to write a report about the situation on the ground and to distribute it in Europe as a counterweight to fake anti-Ottoman reports in the European media.[36] The Foreign ministry stressed that the explanations provided by the Empire regarding the situation of the Jews were well received in Europe and could gradually lead to a shift in public opinion there. It also asked Cemal Paşa to express his opinion about the possibility of sending a German journalist to write about the situation of Jewish deportees from Jaffa and Gaza.[37]

The Ottoman ministry of the Interior was also concerned about the Empire's image in Europe and the USA. It asked Cemal Paşa about ways to deal with the damage to the Empire's image in the American public opinion caused by telegrams sent by Jewish deportees from Jaffa who were currently in Alexandria and Port-Said, and stressed the need to counter their accusations.[38] In another case, a few days later, it asked Jerusalem to report on the arrest of Jews in the region of Jaffa and Jerusalem, following the same request made the day before. It is likely that the urgency of the matter had to do with the Empire's representatives being approached by foreign consuls about this matter.[39]

[34] BOA. DH. ŞFR., 80/220, 22 *Teşrinievvel* 1333 [22 Oct. 1917] (from Talaat, in his capacity as the grand vizier, to Cemal Paşa, "commander of Syria, West Arabia, and minister of the Navy:" summary of reports on the Empire which appeared in the newspaper *Correspondence Bureau*, 22 *Teşrinievvel*).

[35] BOA. DH. ŞFR., 78/77, 9 *Temmuz* 1333 [9 July 1917] (from the ministry of Foreign Affairs to Cemal Paşa).

[36] *Ibid.*

[37] BOA. DH. ŞFR., 81/64, 7 *Tişrinisani* 1333 [7 Nov. 1917].

[38] BOA. DH. ŞFR., 49/216, 24 *Kanunusani* 1330 [6 Feb. 1915].

[39] BOA. DH. ŞFR., 49/245, 28 *Kanunusani* 1330 [10 Feb. 1915].

THE NILI UNDERGROUND AND OTHER SPY NETWORKS

In the annals of the *yishuv* during the First World War the role of the NILI underground occupies a major traumatic and controversial place. This secret organization, made up of a few dozen Jewish colonists mainly from Zikhron Ya'aqov, was founded to assist the British in Egypt in taking over Palestine, terminating the 400 years of Ottoman rule, and freeing the *yishuv* from the Ottoman yoke. Some of its members were caught by the Ottomans and executed or committed suicide. Critics of NILI have argued that its irresponsible behavior threatened the entire *yishuv* whereas supporters —especially among rightwing circles in Israel in the past and even today— view its activity as a symbol of political courage and daring in the name of national aspirations.

The NILI affair is also mentioned in the enciphered correspondence between Istanbul and the Levant.[40] Most probably, one of the colonists of Zikhron Ya'aqov who witnessed a brutal search in the colony by the local Ottoman authorities from Haifa, submitted a complaint, perhaps through one of the consuls. Beirut was asked by Istanbul to investigate allegations that several people were badly beaten in this colony during the hunt to eradicate the underground movement and that Sarah Aaronsohn committed suicide after being caught and tortured.[41] The *kaymakam* of Haifa allegedly threatened the colonists that their fate would be similar to that of the Armenians if they did not hand over Yosef Lishansky (1890-1917), a Jewish NILI activist wanted by the Ottoman authorities.[42] In order to better convey his threat, the *kaymakam* allegedly emphasized his previous role in the Armenian affairs.[43]

This comparison to the Armenian genocide, which has not received enough attention in the literature despite being familiar, is nevertheless crucial. On the one hand, many in the *yishuv* were indeed afraid that their fate would be similar to the Armenians and hence opposed NILI's activity to avoid the inevitable Ottoman revenge. NILI supporters, on the other hand, argued that if the *yishuv* did not help overthrow the Ottomans and

[40] For more on the NILI affair from the Ottoman perspective, see Bek, *Modi'in ve-rigul*, chap. 2-5; see also Sheffy, *British Military Intelligence*, chap. 5.

[41] On the significance of Sara Aaronsohn's tragic death, see Melman, "The Legend."

[42] BOA. DH. ŞFR., 81/233, 24 *Teşrinisani* 1333 [24 Nov. 1917] (Talaat to the district of Beirut).

[43] A similar description of these events is provided in the memoirs of Hillel-Yaffe, a Jewish doctor who was in Zikhron Ya'aqov at the time. Quoted in Auron, *ha-Banaliyut shel ha-adishut*, p. 87.

assist one of the European powers (preferably Britain), their destiny might be similar to that of the Armenians in any case. Aharon Aaronsohn, for example, was afraid that the Ottomans (whom he calls Turks in his diary) were planning a massacre of the Jews in Palestine and that the fate of the *yishuv* might be similar to that of the 800,000 Armenians murdered during the War if its people did not help the British to take the region from the hands of the Ottomans.[44] Interestingly, Aaronsohn cited this number of Armenian casualties in his diary as early as 1916.

Lishansky himself, who was the target of the Ottoman search in Zikhron Ya'aqov, travelled for days, wounded and starved, from colony to colony all around Palestine, but was not given shelter out of fear of possible Ottoman revenge if he was caught. He was eventually apprehended by Bedouins in southern Palestine and handed over to the Ottoman authorities when he tried to cross Ottoman lines to British-ruled Egypt. He was later executed in Damascus together with another NILI activist, Na'aman Belkind (1888-1917).[45]

There were other cases of Jews aside from the members of NILI who were suspected by the Ottomans of spying or even caught spying.[46] The most famous was Alter Levin (1883-1933), who was caught by the Ottomans on the eve of Jerusalem's conquest by the British.[47] The activities of foreign nationals who came from countries that were at war with the Ottomans caused the latter great concern. The Ottomans acted to expel numerous foreigners from Palestine during the War, including tens of thousands of foreign Jews who did not hold Ottoman citizenship.[48]

The Ottoman authorities also suspected that some local officials were involved in aiding foreign spies and ordered an investigation to elucidate these claims.[49] Nevertheless, it does not seem that the Jewish spies or spy networks received special treatment from the Ottomans, who were in fact more concerned with espionage activity among the Arab majority population.

[44] See *Yoman Aharon Aaronsohn*, p. 107-109; Auron, *ha-Banaliyut shel ha-adishut*, chap. 2.

[45] About Lishansky, see Lishansky, *Papers*.

[46] BOA. DH. ŞFR., 55A/40, 20 *Ağustos* 1331 [2 Sep. 1915] (Talaat to the district of Jerusalem, regarding a Jewish spy named Dunyarin Bagusil [?], American citizen, who was escorted out of the country).

[47] See Bek, *Modi'in ve-rigul*, p. 25-28, p. 128-152.

[48] See BOA. DH. ŞFR., 488/123, 21 *Temmuz* 1331 [3 Aug. 1915] (from Jerusalem to the ministry of the Interior about Cemal Paşa's order to evacuate foreign Jews from Jaffa by ship to Alexandria and about carrying out the mission).

[49] BOA. DH. ŞFR., 81/200, 20 *Teşrinisani* 1333 [20 Nov. 1917] (Talaat to the Ottoman security apparatuses in Aleppo and in Beirut).

CONCLUSION

This article discusses the ways in which the issue of the *yishuv* appears in enciphered Ottoman correspondence from the First World War, source material which is available today to researchers and thus far has rarely been exploited. It provides a new perspective on developments in Palestine during the First World War, a period whose historiography remains very controversial. Given that the events of the period are still too often examined through national paradigms and agendas, the enciphered telegrams, while not changing the general picture, nevertheless provide more nuanced and detailed depictions of the events, and the ostensible reasons for them. Further research is needed to fully cover the entire spectrum of enciphered Ottoman telegrams from the War period dealing with Greater Syria and Palestine and to determine the nature of the differences of opinion between the leadership in Istanbul and the commanders in the Levant, above all Cemal Paşa, with regard to the Jewish question in Palestine.

APPENDIX A: BOA. DH. ŞFR., 81/233, 24 *TEŞRİNİSANİ* 1333 [24 NOV. 1917] (COURTESY OF ZMANIM)

A coded telegram from Talaat Paşa to the district of Beirut concerning a search in the Jewish colony of Zikhron Ya'aqov.

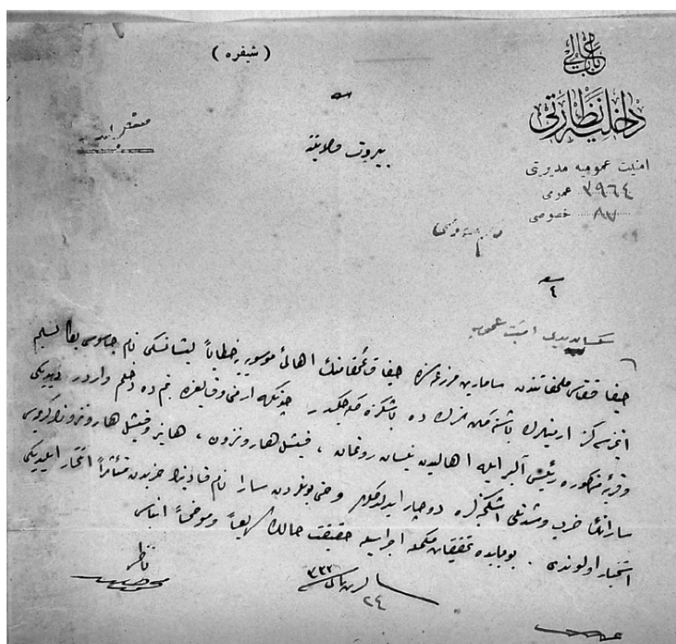
Translation

To the district of Beirut

Enciphered

We were informed [in a complaint that reached us] that in the village of Zamarin [Zikhron Ya'aqov], in the sub-district of Haifa, the *kaymakam* stated in a speech to the residents that "if you do not hand over the spy [Yosef] Lishansky, your fate will be similar to that of the Armenians, whose deaths I was personally involved in." The head of this village, Albert, and its residents Nisan Rotman, Fischel Aaronsohn, Hans, and the daughter of Fischel Aaronsohn, Sarah, were badly beaten and tortured. In addition, [the same] woman named Sarah [Aaronsohn] committed suicide due to the heavy beating. A thorough investigation should be conducted quickly about this matter and its conclusions should be reported clearly.

Nazir [minister of the Interior], Talaat


(شیفره)

داخلیه نظارتی

امنیت عمومیه مدیریتی

بیروت ولایتنه

Fig. 1.

APPENDIX B: BOA. DH. ŞFR., 465/19, 3 *MART* 1331 [16 MAR. 1915] (P. 1 OF 3) (COURTESY OF ZMANIM)

A coded telegram from Cemal Paşa to Talaat Paşa, proposing a six-point plan to restrict Zionist activity in Palestine which he thought posed a real threat to the Empire.

TELEGRAMME تلغرافنامه

دولت علیهٔ عثمانیه تلغراف ادارهسی

ADMINISTRATION DES TELEGRAPHES DE L'EMPIRE OTTOMAN

L'État n'accepte aucune responsabilité à raison du service de la télégraphie

RECEPTION

DH.ŞFR.465/19/1

Fig. 2

Translation

Enciphered

To the minister of the Interior, Talaat Bey

[Concerning telegram] nº 5, my arrest procedures of the Zionists are completed. These [Zionists] constitute an enormous catastrophe for Palestine. They have set up an independent court in Jaffa and have taken steps to increase their independence. In my humble opinion there is a need to act quickly to enforce the law, as follows:

1. From now on, no Jewish immigrants should be accepted in Palestine, even if they are willing to take Ottoman citizenship.
2. Small Jewish settlements should not be allowed to turn into large colonies. The [Jewish colonies] that exist today call themselves colonies. The state should give these places appropriate names of [nearby Arab] villages, and designate them in this manner.
3. Regarding individuals with foreign nationalities and their representatives [who interfere] in the matters of these villages and in the conduct of the settlements, a [governmental] intervention should be carried out to determine their identity and forbid their activity.
4. Palestine constantly attracts Jewish immigration. Their colonization activity leads to the creation of political, economic, and social societies. To prevent the foreigners among them to settle in Palestine, foreigners who dare establish a secret society must be expelled from the territory of the Empire.
5. Jews who immigrate to the Empire with the purpose of settling and establishing societies that encourage welfare activities [for the Jews], should be told "be Ottomans or [be treated like] foreigners [and find yourself] outside [the Empire]. In Palestine there is no [place for] division or [a separate Jewish] administration. Those who do not accept [Ottoman] sovereignty and act secretly to take the law into their own hands will be expelled from the Empire's borders.
6. Apart from Palestine, regarding the rest of the Empire, Jews who immigrate to the Empire in order to settle, as individuals or in groups, are treated according to the special law that allows concessions. Therefore a temporary law should be issued that will deal a major blow to Zionism. Of these Zionists, 30-40 Russian Jews requested Ottoman citizenship. In my opinion, their requests must be rejected and they should be expelled. Regarding the remainder of the [foreign] Jews, in my opinion it is necessary to send them all [out of Palestine].

To avoid acting against the decisions of the imperial center, I request your authorization.

Commander of the Fourth Army, Cemal [Paşa]

REFERENCES

Archival sources

BOA (only refers to directly cited documents).
DH. ŞFR., 48/277, 23 *Kanunuevvel* 1330 [5 Jan. 1915].
DH. ŞFR., 49/216, 24 *Kanunusani* 1330 [6 Feb. 1915].
DH. ŞFR., 49/245, 28 *Kanunusani* 1330 [10 Feb. 1915].
DH. ŞFR., 465/19, 3 *Mart* 1331 [16 Mar. 1915].
DH. ŞFR., 51/236, 26 *Mart* 1331 [8 Apr. 1915].
DH. ŞFR., 53/179, 18 *Mayıs* 1331 [31 May 1915].
DH. ŞFR., 478/96, 22 *Haziran* 1331 [5 July 1915].
DH. ŞFR., 488/123, 21 *Temmuz* 1331 [3 Aug. 1915].
DH. ŞFR., 55A/40, 20 *Ağustos* 1331 [2 Sep. 1915].
DH. ŞFR., 463/14, 15 *Şubat* 1331 [28 Feb. 1916].
DH. EUM. 5 ŞB., 28/12, 8 *Zilkade* 1334 [6 Sep. 1916].
DH. EUM. 4 ŞB., 7/20, 24 *Şaban* 1334 [26 June 1916].
DH. ŞFR., 68/60, 19 Sep. 1916.
DH. ŞFR., 533/62, 14 *Eylul* 1332 [27 Sep. 1916].
DH. ŞFR., 73/36, 6 *Şubat* 1332 [19 Feb. 1917].
DH. ŞFR., 75/78, 7 *Nisan* 1333 [7 Apr. 1917].
DH. ŞFR., 75/118, 12 *Nisan* 1333 [12 Apr. 1917].
DH. ŞFR., 551/68, 15 *Nisan* 1333 [15 Apr. 1917].
DH. ŞFR., 552/33, 22 Apr. 1917.
DH. ŞFR., 553/47, 5 June 1917.
DH. ŞFR., 77/121, 16 *Haziran* 1333 [16 June 1917].
DH. ŞFR., 557/44, 17 *Haziran* 1333 [17 June 1917].
DH. ŞFR., 558/2, 26 *Haziran* 1333 [26 June 1917].
DH. ŞFR., 78/77, 9 *Temmuz* 1333 [9 July 1917].
DH. ŞFR., 80/220, 22 *Teşrinievvel* 1333 [22 Oct. 1917].
DH. ŞFR., 81/64, 7 *Tişrinisani* 1333 [7 Nov. 1917].
DH. ŞFR., 81/145, 15 *Teşrinisani* 1333 [15 Nov. 1917].
DH. ŞFR., 81/200, 20 *Teşrinisani* 1333 [20 Nov. 1917].
DH. ŞFR., 81/233, 24 *Teşrinisani* 1333 [24 Nov. 1917].
DH. EUM. 7 ŞB., 3/68, 10 *Nisan* 1334 [10 Apr. 1918].

Memoirs, diaries, and secondary sources

Alroey (Gur), "Exiled in their Own Land? The Expelled from Tel Aviv and Jaffa in Lower Galilee, 1917-1918," *Cathedra* 120 (2006), p. 135-160.

Auron (Yair), *ha-Banaliyut shel ha-adishut: yahas ha-yishuv veha-tnu'a ha-tsiyonit le-retsah ha-'am ha-armeni* [the banality of indifference], Tel Aviv, Dvir, 1995.

Bar-El (Dan), Greenberg (Zalman), "Holi ve-kolera be-Tverya be-milhemet ha-'Olam ha-Rishona" [illness and cholera in Tiberias during the First World War], *Cathedra* 120 (2006), p. 161-182.

Bek (‘Aziz), *Modi‘in ve-rigul be-Surya, Levanon ve-Eretz-Yisra’el be-milhemet ha-‘Olam [1913-1918]* [intelligence and espionage in Lebanon, Syria and Palestine during the World War (1913-1918)], trans. and ed. Eliezer Tauber, Ramat-Gan, Bar-Ilan University Press, 1991.

Çicek (M. Talhat), *War and State Formation in Syria: Cemal Pasha’s Governorate during World War I-1917*, New York, Routledge (*Routledge Studies in Middle Eastern History*), 2014.

Davison (Roderic H.), “The Advent of the Electric Telegraph in the Ottoman Empire: How Morse’s Invention was Introduced at the Time of the Crimean War,” in *id.*, *Essays in Ottoman and Turkish History, 1774-1923: The Impact of the West*, London, Saqi Books, 1990, p. 133-165.

Dizengoff (Meir), *‘Am Tel-Aviv ba-Golah* [the people of Tel Aviv in Exile], Tel Aviv, Dfus Omanut Eretz-Yisra’el, 1921.

Djemal Pasha, *Memories of a Turkish Statesman, 1913-1919*, New York, Arno Press, 1973 (1st ed.: New York, George H. Doran Company, 1922).

Dündar (Fuat), *İttihat ve Terakki’nin Müslümanları İskân Politikası (1913-1918)*, Istanbul, İletişim Yayınları, 2011.

Efrati (Nathan), *mi-Mashber le-Tikva: ha-Yishuv ha-yehudi be-Eretz-Yisra’el be-milhemet ha-‘olam ha-rishona* [the Jewish community in Eretz-Israel during World War I (1914-1918)], Jerusalem, Yad Ben-Zvi, 1991.

Lishansky (Joseph), *Papers and Letters*, ed. Joseph Nedava, Tel Aviv, Hadar, 1976.

Melman (Billie), “The Legend of Sarah: Gender, Memory and National Identities in Eretz Yisrael/Israel, 1917-1990,” *The Journal of Israeli History* 21/1-2 (2000): *Women’s Time, New Studies from Israel*, p. 53-90.

Sheffy (Yigal), *British Military Intelligence in the Palestine Campaign, 1914-1918*, Portland OR, F. Cass (*Cass Series: Studies in Intelligence*), 1998.

Yoman Aharon Aaronsohn (1916-1919) [the diary of Aharon Aaronsohn], ed. Yoram Efrati, Tel Aviv, Karni, 1970.

Zachs (Fruma), “A Transformation of a Memory of a Tyranny in Syria: From Jamal Pasha to ‘Id al-Shuhada,’ 1914-2000,” *Middle Eastern Studies* 48/1 (2012), p. 73-88.

Zürcher (Erik J.), *Turkey: A Modern History*, London, I.B. Tauris, 2001.

Yuval Ben-Bassat, *Télégrammes chiffrés ottomans de la première guerre mondiale concernant le* yishuv *en Palestine*.

Accessibles désormais aux chercheurs dans les archives ottomanes d'Istanbul, les échanges télégraphiques chiffrés entre Istanbul et les autorités ottomanes de la Grande Syrie pendant la première guerre mondiale permettent de porter un regard nouveau sur cette période sombre du *yishouv* en Palestine. Plusieurs douzaines de télégrammes chiffrés, concernant directement ou indirectement le *yishouv*, sont présentés et analysés. Ils ont trait à l'activité sioniste en Palestine, à l'expulsion des habitants juifs de Jaffa et de Tel Aviv, à l'attitude de la presse européenne et de l'opinion publique à l'égard des Juifs, ainsi qu'aux partisans du NILI et d'autres réseaux d'espionnage. Un aspect frappant de la correspondance ottomane sur le sort du *yishouv* est la divergence de vues entre le commandant de la région, Ahmet Cemal Paşa (1872-1922), et les dirigeants d'Istanbul, notamment Mehmet Talaat Paşa (1874-1921), alors ministre de l'Intérieur et également grand vizir à partir de 1917.

Yuval Ben-Bassat, *Enciphered Ottoman Telegrams from the First World War Concerning the* Yishuv *in Palestine*.

Enciphered telegraphs between Istanbul and the Ottoman authorities in Greater Syria during the First World War, which are available today to researchers in the Ottoman archives in Istanbul, shed new light on the history of this gloomy period in the annals of the Jewish *yishuv* in Palestine. This article presents and analyzes dozens of enciphered Ottoman telegrams dealing directly or indirectly with the *yishuv*. Four topics appear: Zionist activity in Palestine, the expulsion of Jaffa and Tel Aviv's Jewish residents, the European press and public opinion with regards to the Jews, and the NILI underground and other spying networks. One conspicuous feature of this Ottoman correspondence with regard to the fate of the *yishuv* is the difference of opinion between the commander of the region, Ahmet Cemal Paşa (1872-1922), and the views expressed by the central government, particularly by Mehmet Talaat Paşa (1874-1921) who was the minister of the Interior at the time and had also served as the grand vizier since 1917.

NOCH EINMAL ZU JAKUTISCH *BORLO* – „STEINADLER" (MERCK, 1788-1791)

In einigen der Beiträge des Vf.s, in welchen dieser sich zu einem Passus in C. H. Mercks „Sibirisch-amerikanischem Tagebuch"[1] resp. einer dort für das Jakutische gegebenen Benennung für den Steinadler, geäußert hat,[2] ist aufgrund des Umstandes, daß dieser den Ausführungen der Bearbeiter des Textes gefolgt ist, ein Deutungsfehler unterlaufen, der in eindeutigem Widerspruch zu den vom Vf. selbst in einem der Beiträge gegebenen Bedeutungen aus dem Lamutischen und Armanischen steht.[3] Bei Merck lesen wir (wie in Knüppel [2010], p. 544 zitiert): „Gegen April zeigte sich eine Verschiedenheit von *F. fulvus*, als häufig eine grössere Art, die den Jakuten Borlo, den stillsitzenden Tungusen Lonta, denen die Renntiere besitzen Gusata heißt". In der Bearbeitung des Merck-Textes wurde von den Editoren angegeben, daß es sich hierbei wohl um den Gänsegeier (*Gyps fulvus*), der heute nicht mehr in der Umgebung von Ochotsk verbreitet ist, handelt.[4] Die Bezeichnung ist — wie im Beitrag

Michael Knüppel, wissenschaftlicher Mitarbeiter, Georg-August-Universität Göttingen, Seminar für Turkologie und Zentralasienkunde, Heinrich-Düker-Weg 14, D-37073 Göttingen.
michaelknueppel@gmx.net

[1] Cf. *Carl Heinrich Merck, Das sibirisch-amerikanische Tagebuch*, hier p. 124.
[2] Knüppel „Jakutisches", p. 544 f.; *id.*, „*Carl Heinrich Merck*", p. 136b; *id.*, „Die Sprachmaterialien", p. 83, p. 87.
[3] In Knüppel, „Die Sprachmaterialien", p. 87 zudem für die tung. Idiome — entgegen Knüppel „Jakutisches", p. 544 — fehlerhaft gegeben.
[4] *Carl Heinrich Merck, Das sibirisch-amerikanische Tagebuch*, p. 124, Anm. 9: „Wahrscheinlich ist Gyps fulvus, ein Gänsegeier, russ.: Belogolovyj sip, gemeint aus der Familie der Habichtartigen (*Accipitriadae*), diese Art ist heute in den Gebieten um Ochotsk nicht mehr verbreitet".

Turcica, 46, 2015, p. 301-302. doi: 10.2143/TURC.46.0.3087639

des Vf.s zu Recht bemerkt — zu Lamut. *gusētē* „Adler", Kołyma-Omołon *gušata* „id.; (in Sagen auch:) Riesenvogel", Arman. *lōntė* „Adler" (die allesamt den bei Merck gegebenen tung. Formen resp. deren Bedeutungen entsprechen), Jak. *borulluo* „Seeadler, Steinadler" und Dolgan. *borolduo* „Adler" zu stellen.[5] Lassen wir einmal, die sicher korrekte Erklärung des Zustandekommens der Form *borlo* beiseite, so ist berichtigend anzumerken, daß Mercks *Falco fulvus* „Steinadler" (der noch heute im fraglichen Raum verbreitet ist[6]) zutreffend ist, die Erklärung der Bearbeiter hingegen auf einem Irrtum beruht. Tatsächlich dürfte der Gänsegeier (*Gyps fulvus*) in fraglicher Region schon aus klimatischen Gründen niemals verbreitet gewesen sein.[7]

LITERATUR

Carl Heinrich Merck, Das sibirisch-amerikanische Tagebuch aus den Jahren 1788-1791, hrsg. v. Dittmar Dahlmann, Anna Friesen, Diana Ordubadi, Göttingen, Wallstein, 2009.

Knüppel (Michael), „Jakutisches in C. H. Mercks ‚Sibirisch-Amerikanischem Tagebuch' (1788-1791)", *Turcica* 43 (2011), p. 541-552.

Knüppel (Michael), „*Carl Heinrich Merck, Das sibirisch-amerikanische Tagebuch aus den Jahren 1788-1791*, hrsg. v. Dittmar Dahlmann, Anna Friesen, Diana Ordubadi, Göttingen, Wallstein, 2009", *Orientalistische Literaturzeitung* 107/2 (2012), p. 132-138.

Knüppel (Michael), „Die Sprachmaterialien C. H. Mercks und die sprachwissenschaftlichen Ergebnisse der ‚Geheimen astronomischen und geographischen Expedition zur Erforschung Ostsibiriens und Alaskas' (1785-1795)", *in* Dittmar Dahlmann, Diana Ordubadi, Helena Pivovar Hrsgg., *Carl Heinrich Merck „Beschreibung der Tschuktschi, von ihren Gebräuchen und Lebensart" sowie weitere Berichte und Materialien*, Göttingen, Wallstein, 2014, p. 81-106.

Niethammer (Günther), Bauer (Kurt M.), Glutz von Blotzheim (Urs N.) Hrsgg., *Handbuch der Vögel Mitteleuropas -IV- Falconiformes*, 2. Aufl., Wiesbaden, Aula-Verlag, 1989.

[5] Knüppel, „Jakutisches", p. 544; zur Lit. cf. *ibd.*
[6] Niethammer *et al.* Hrsgg, *Handbuch*, p. 651.
[7] Freundlicher Hinweis v. Herrn Ullrich Wannhoff (Berlin) v. 7.11.2014.

LES *NUITS* OTTOMANES

On sait que l'édition de Būlāq (1835) des *Mille et Une Nuits*, dont ne diffère guère celle de Calcutta (1839-1842), fut établie à partir du recueil composé par un cheikh cairote anonyme autour de 1770. Un autre recueil, qui comprenait les contes jadis traduits par Galland, avait été publié à Calcutta en 1812-1814 ; quant à l'ensemble édité à Breslau (1825-1843), les contes qu'il rassemblait avaient été choisis et classés par deux orientalistes, Habicht et Fleischer. Alors que les manuscrits des recueils composés dans les siècles précédents se raréfiaient, le recueil du cheikh cairote scella une tradition littéraire qui n'avait cessé de se renouveler profondément au fil des siècles, et fut appelé à devenir, si l'on peut dire, la vulgate des *Nuits*, imprimée et universellement traduite.

C'est à l'évaluation de ce recueil en historien que J.-Cl. Garcin vient de consacrer un grand livre*. Le titre est un hommage à un de ses doctorants prématurément disparu, Patrice Coussonnet (1952-1989), puisqu'il reprend celui d'un article publié par ce dernier en 1985 sur le conte des deux vizirs égyptiens. « J'ai voulu continuer le travail que je lui avais suggéré », écrit J.-Cl. G., ajoutant un peu plus loin : « Si la recherche que j'ai menée m'a demandé beaucoup de temps et d'attention, n'importe quel historien avant moi aurait pu proposer des conclusions analogues aux miennes, s'il l'avait entreprise » (p. 14). J.-Cl. G. relève en effet que si la datation de la première mouture des contes est une entreprise impossible,

Benjamin Lellouch, maître de conférences, université Paris VIII, EA 1571 : Histoire des pouvoirs, savoirs et sociétés, 2 rue de la Liberté, 93526 Saint-Denis Cedex.
benjamin.lellouch@gmail.com

* Garcin (Jean-Claude), *Pour une lecture historique des* Mille et Une Nuits *: essai sur l'édition de Būlāq (1835)*, Arles, Sindbad Actes Sud, 2013, 812 p.

Turcica, 46, 2015, p. 305-314. doi: 10.2143/TURC.46.0.3087640

celle de leur état final est aisée et difficilement contestable, du fait de la présence d'« indices contextuels » objectifs dont il donne d'entrée de jeu une liste sommaire : noms de monuments et de monnaies, noms donnés aux autorités, structures des quartiers et des maisons, objets du commerce, formes de la piété… Il peut arriver, certes, qu'un auteur choisisse de donner à son conte un style ancien en égrenant dans le récit des éléments qui renvoient vers un passé révolu, et notamment qu'un auteur d'époque ottomane mentionne des choses « mameloukes » ou perçues comme telles, mais celles-ci sont suffisamment mal connues ou traitées avec assez de désinvolture pour que l'historien ne les prenne pas pour des « indices contextuels » : c'est le cas, par exemple, dans le conte de Ḥasan al-Baṣrī, qu'un certain nombre « d'indices contextuels » permettent sans coup férir de dater du XVIIe siècle[1].

J.-Cl. G. a également recours à une démarche intuitive, qui s'appuie largement sur l'identification de personnages et d'événements historiques auxquels les personnages et événements d'un conte font référence. En attendant de voir plus loin d'autres exemples d'identification, contentons-nous pour le moment de signaler qu'en proposant de lire « Dānas », et non « Dānis » comme on l'a fait depuis la traduction anglaise de Burton en 1885, le nom du supérieur du couvent dans l'histoire de Masrūr avec Zayn al-Mawāṣif, J.-Cl. G. suggère d'identifier le personnage avec le dignitaire melkite dont l'élection au patriarcat de Damas en 1724 ouvrit une grave crise d'une quinzaine d'années, et donc de placer le *terminus post quem* du conte autour de 1730. Parfois ce sont les enjeux politiques et religieux d'un conte qui sont sollicités pour situer celui-ci dans le temps : un conte est ainsi datable de la fin de l'époque mamelouke ou de l'époque ottomane parce qu'il témoigne de la déception d'un soufi de ne pas voir sa place reconnue dans le gouvernement des saints, et un autre l'est, selon toute vraisemblance, de l'époque ottomane, puisqu'il mêle le vieil idéal du roi juste à une vision un peu irénique du rôle de l'État (p. 234-235). La connaissance exceptionnelle que J.-Cl. G. a des sources et de la bibliographie fait que l'on adhère presque toujours à ses conclusions sans hésiter, mais il est difficile de nier avec lui la part de subjectivité à l'œuvre dans l'établissement de celles-ci. Porté par une langue belle

[1] Le fait que la thématique de l'île des femmes-fruits, Wāq Wāq, présente dans le conte, soit récurrente au XVIIe siècle, constitue, sinon un « indice contextuel » à proprement parler, du moins un argument supplémentaire pour le dater de ce siècle : Bacqué-Grammont dir., *L'Arbre* ; tout particulièrement Bacqué-Grammont, « En guise d'introduction », p. 27-34 ; Bilici, « Luttes ».

et limpide qui est la signature de son auteur, le livre est, au vrai, extrêmement personnel.

Outre plusieurs manuscrits du recueil, généralement non datés (sauf un, qui l'est de 1809), et l'édition de Būlāq, J.-Cl. G. a examiné, à titre comparatif, des manuscrits de recueils plus anciens, ainsi que la première édition de Calcutta et surtout celle de Breslau, dont les différents contes sont systématiquement confrontés à ceux des *Nuits* de Būlāq. La longueur du livre s'explique par son caractère exhaustif, puisque J.-Cl. G. établit la date de l'état final de très nombreux contes des *Nuits* de Būlāq, après en avoir donné un résumé substantiel qui permet de suivre sa démonstration. La datation des différents contes et la confrontation des versions permettent de saisir la spécificité de l'œuvre du cheikh cairote, qui n'est pas un simple compilateur, mais bien un auteur.

« L'auteur de Būlāq », comme l'appelle J.-Cl. G., avait une conception exigeante du conte. Ce n'était pas du tout un représentant de la culture « populaire », mais il visait un public cultivé, « ce qui ne signifie pas que des "contes populaires" n'existaient pas alors, ni qu'il n'y avait pas de *Mille et Une Nuits* hors des contes retenus, mais seulement qu'on ferait fausse route en croyant les trouver dans Būlāq » (p. 622). L'auteur de Būlāq a opéré un travail de collecte : parmi les contes qui appartenaient à la tradition des *Nuits,* il en a retenu certains et éliminé d'autres qu'il jugeait plus faibles ; il a aussi recueilli des contes extérieurs à cette tradition, qu'ils fussent vivants ou qu'il les ait puisés dans des anthologies. Il a réécrit, corrigé dans une langue plus classique, parfois abrégé les contes qu'il avait collectés. Il a écrit lui-même les trois derniers contes de ses *Nuits*. Il a enfin agencé le tout dans un recueil à l'architecture réfléchie et aux masses calculées :

1/ Les *Nuits* de Būlāq s'ouvrent par plusieurs contes présents dans le recueil des *Nuits* établi au XVe siècle par un auteur anonyme, « le Moraliste », comme l'appelle J.-Cl. G. Ce dernier est le premier à relever que la « Vie de Tamerlan » (1435) du grand Ibn ʿArabšāh fournit des clés pour expliquer les motifs de plusieurs de ces contes, et à remarquer que l'identification du Moraliste avec Ibn ʿArabšāh n'est pas à exclure ; hypothèse dont il invite les littéraires à tester la validité en comparant systématiquement le style des deux auteurs. Précisons que d'autres contes qui faisaient également partie du recueil du Moraliste sont dispersés dans la suite des *Nuits* de Būlāq (au sein des ensembles 3/ et 4/ ci-dessous), suivant un usage bien attesté dans les *Nuits* des siècles ottomans, et qu'il n'est plus possible de reconstituer leur voisinage primitif.

2/ Pour ouvrir les *Nuits* modernes, voici le long conte de ʿUmar al-Nuʿmān, datable de la fin du XVI[e] siècle.

3/ Viennent ensuite quelques fables animalières d'époque ottomane, d'un style simple, qui en imitant des fables médiévales qui devaient avoir la faveur du public, témoignent d'un « goût néo-classique ». L'auteur de Būlāq a aussi inséré, pour la première fois dans les *Nuits*, des « contes anciens » que mentionne d'ailleurs explicitement le titre du manuscrit de 1809 : *Mille et Une Nuits et contes anciens* ; ces contes nombreux et courts, dont les thématiques renvoient vers un passé ancien (l'Arabie pré-islamique, les Abbassides, les Ayyoubides), ont été largement réécrits et figés dans une forme littéraire ; leur portée morale est souvent marquée. Plusieurs séries de « contes anciens » sont entrecoupées par des contes d'époque médiévale dont certains ne sont pas attestés dans les *Nuits* avant la version de Būlāq, par des contes « post-mamelouks », et surtout par quatre contes qui faisaient partie de la tradition des *Nuits* avant même que l'auteur de Būlāq ne soit à l'œuvre : les quatre « vieux classiques », comme les appelle J.-Cl. G., – « Ḥāsib Karīm al-Dīn », « Sindbād le marin », « La ville de cuivre », « Les sept vizirs » – élaborés au Moyen Âge et plus ou moins remis par la suite au goût du jour (ainsi le « Sindbād » de la version de Būlāq, d'époque ottomane, est plus récent que celui, d'époque mamelouke, de la version imprimée à Breslau).

4/ Après ce vaste ensemble de « contes anciens » et de « vieux classiques » facilement identifiable, le recueil se poursuit longuement par des contes d'époque ottomane.

L'unité de ton du recueil est assurée par la grande densité des relations intertextuelles. Déjà, au XV[e] siècle, le Moraliste avait mis du liant dans les *Nuits* par de courts renvois entre les contes et surtout par l'introduction récurrente, dans ces derniers, de la figure de l'étranger (*al-ġarīb*), emblématique de la solitude existentielle. Les contes écrits à l'époque ottomane citaient de manière plus évidente les contes antérieurs et en reprenaient pour partie les thèmes, comme par exemple, précisément, celui de l'étranger. L'intertextualité avait donné depuis plusieurs siècles une cohésion aux *Nuits* quand l'auteur de Būlāq introduisit les « contes anciens » qui évoquaient les anciennes *Nuits* disparues, et les intégra à l'ensemble par des renvois et des citations. Mais les réflexions de J.-Cl. G. sur l'intertextualité le mènent également à examiner les relations entre les *Nuits* et les romans (*sīra*). Le roman de Baybars a influencé la suite du conte de « ʿAlāʾ al-dīn Abū Šāmāt », qui l'a marquée en retour ; des motifs du conte de Ḥasan al-Baṣrī ont été introduits dans la *sīra* de Sayf

b. D̲ī Yazan. L'étude des relations intertextuelles permet parfois de dater un conte relativement à un autre.

Le travail de datation systématique entrepris par J.-Cl. G. conduit à un apport décisif : les *Nuits* de Būlāq, celles qui sont devenues la vulgate des *Nuits*, sont avant tout des *Nuits* ottomanes. Les contes médiévaux (y compris les « contes anciens », bien qu'ils aient été largement réécrits) représentent selon l'auteur 44 % des pages de l'édition de Būlāq et les contes d'époque ottomane, 56 % : 22 % pour ceux du XVIe siècle, 20 % pour ceux du XVIIe siècle, 14 % pour ceux du XVIIIe siècle. C'est à ces *Nuits* écrites dans l'Égypte et la Syrie ottomanes que je consacrerai l'essentiel de mes remarques, sans suivre le plan du livre qui, pour l'essentiel, présente les contes dans l'ordre chronologique de leur élaboration.

Au début du chapitre 8, J.-Cl. G. précise que le titre de celui-ci, « L'époque de Soliman », ne renvoie pas strictement au grand règne et que les contes qui y sont étudiés peuvent dater des sultanats de la fin du XVIe siècle : le *terminus post quem* de « Ǧūdar et ses frères » est 1530 (construction de l'arsenal de Suez), celui de « Dalīla la rusée » 1544 (destitution de Süleymān Pacha du grand vizirat), celui de « ʻAlā' al-dīn Abū Šāmāt » 1544 également (puisqu'il emprunte au précédent) et celui de « Uns al-wuǧūd… » 1567 (édification du fort de Qaṣr Ibrīm en Nubie). Le conte de Niʻma et Nuʻm, inséré dans « Amǧad et Asʻad », est dans l'histoire des *Nuits* le premier « conte de détente », c'est-à-dire le premier conte dont la fonction est de divertir le lecteur du récit principal dans lequel il est enchâssé : avec ses indices contextuels ottomans et son attestation dans un manuscrit de 1592-1593, il est incontestablement datable du XVIe siècle. Il me semble en revanche que la thématique du fratricide, centrale dans « Ǧūdar et ses frères », n'exclut pas une création au XVIIe siècle, le public des *Nuits* n'ayant alors certainement pas oublié l'existence de cette pratique, à laquelle l'institution du *ḳafes* ne mit d'ailleurs pas fin. En outre, il est difficile de soutenir sur la base des *terminus post quem* énumérés ci-dessus que la reprise de l'activité des auteurs en Égypte fut tardive après 1517, et qu'elle se situe vers le milieu du XVIe siècle. Rien en effet n'interdit d'envisager que des contes dans lesquels on trouve peu d'indices contextuels, ou bien des indices qui renvoient vers la période ottomane sans plus de précision, aient été composés dans les décennies qui ont suivi immédiatement 1517.

Le conte de « Dalīla la rusée » fait référence à la collusion entre le pouvoir mamelouk et la pègre : après la conquête ottomane de l'Égypte, la parole contre l'ancien régime s'est libérée. « Ǧūdar et ses frères »

relève quant à lui d'une histoire-fiction centrée sur le politique : alors qu'au temps du Moraliste le conte avait commencé à prendre ses distances par rapport à l'histoire, désormais c'est l'histoire qui s'affranchit complètement du carcan de la vérité. Le fait est peut-être à mettre en parallèle avec la rédaction, par l'Égyptien Ibn Zunbul, de l'« *Infiṣāl al-āwān* » (1538 ou peu après), un récit de la chute des Mamelouks dans lequel R. Irwin a vu le premier roman historique de la littérature arabe[2] : il serait donc à replacer dans le contexte d'une redéfinition, aux débuts de la domination ottomane en Égypte, des rapports entre histoire et vérité. Mais « Ǧūdar et ses frères » n'est pas le plus important des contes d'histoire-fiction autour de la maison de ʿOs̠mān. Le conte de ʿUmar al-Nuʿmān, dans lequel sont enchâssés plusieurs contes de détente, fut, comme on l'a vu, mûri et écrit dans les dernières décennies du XVIe siècle. Les manuscrits qui reflètent l'état des *Nuits* à la fin du XVIe ou au XVIIe siècle montrent qu'il offrait alors deux niveaux de lecture. À une époque où les *sīra* avaient la faveur du public, il pouvait lui aussi être lu comme une *sīra*, avec ses développements immenses et ses réminiscences de la *sīra* de « *D̠āt al-Himma* » et de celle de Baybars. Mais le lecteur averti savait tourner les clés qu'on lui proposait. Il comprenait sans peine que le personnage de Ṣafiyya tenait lieu de Ṣafiye Vālide Sultane et était guidé vers les règnes de Murād III et de Meḥmed III ; dans le vizir Darandān du conte, il reconnaissait Soḳollu Meḥmed Pacha et dans la figure de Rumzān, le Habsbourg. Le climat de « ʿUmar al-Nuʿmān » n'était pas du tout, comme le relève J.-Cl. G., celui de l'expansion conquérante des Ottomans : celle-ci appartenait désormais au passé. La parenté de sang entre Rumzān et le souverain musulman Kān Mā Kān évoquait en revanche l'idéologie de la grande famille des rois dont la maison de ʿOs̠mān se voulait le pivot ; la conception des relations internationales était donc post-solimanienne[3]. Au XVIIIe siècle l'auteur de Būlāq raccourcit le conte et l'affaiblit, en en faisant la merveilleuse histoire d'une dynastie qui n'était plus forcément identifiable avec la maison de ʿOs̠mān et en lui donnant un sens religieux plus marqué.

Les deux autres grands contes sur le politique sont datables de la seconde moitié du XVIIe siècle. À l'extrême fin du siècle, « Ǧalīʿād et Šimās » s'inspire des détrônements de 1648 et 1687 ; un des personnages principaux du conte, Wird H̱ān, a été, selon J.-Cl. G., élaboré à

[2] Irwin, « Ibn Zunbul ».
[3] Cf. Işıksel, *La diplomatie*.

partir de la figure d'İbrāhīm I[er] (1640-1648). Dans « ʿAǧīb et Ġarīb », écrit un peu plus tôt, le même sultan a servi de point de départ au personnage relativement secondaire de Sahīm al-Layl. Le héros est ici Ġarīb, qui entend imposer à tous, par la violence, la religion d'Abraham, à laquelle il s'est converti. J.-Cl. G. y voit une référence à la conversion à la religion d'Abraham d'Oguz Ḫan, l'ancêtre des Ottomans, dans le mythe dynastique élaboré au XV[e] siècle ; cette identification paraît de prime abord hardie, mais le fait que Ġarīb visite la ville de Japhet, dont Oguz Ḫan descend dans le mythe dynastique, plaide en sa faveur. En tout cas, il ne fait aucun doute que le conte porte sur la légitimation religieuse des guerres conduites à l'est par la maison de ʿOs̱mān : la prise « d'Asbānīr al-Madāyn » par Murād Chah dans le conte renvoie évidemment à la conquête par Murād IV, en 1638-1639, de Bagdad, toute proche de l'antique Asbanbūr de Ctésiphon ; la mise à mort par Ġarīb des Iraniens adorateurs d'idoles qui refusent de se convertir, fait sans nul doute référence aux massacres des *ḳızılbaş* par Murād IV. Ceux-ci ont été abondamment rapportés par les chroniqueurs (Ṣolaḳ-zāde, Naʿīmā, Kātib Çelebi, Peçevi entre autres). Evliyā Çelebi dit de Murād IV qu'« aucun sultan ne versa autant de sang que lui » et rapporte qu'on l'appelait plaisamment « le boucher en chef » (*ḳaṣṣāb başı)* ; le massacre par le souverain de « 87 000 » *ḳızılbaş* à Bagdad suscite sa fascination[4]. Bien au contraire, l'auteur de « ʿAǧīb et Ġarīb » met en question la légitimité même de la violence commise au nom de Dieu. Le vrai sujet du conte, selon J.-Cl. G., est « une interrogation sur le prix en vies humaines qu'a coûté le redressement de la situation de l'empire par Murād IV » (p. 469). Le conte serait donc révélateur d'une évolution des sensibilités face à la violence de masse, d'un relèvement du seuil de tolérance dont nous ne sommes pas informés par la lecture de l'historiographie de cour qui s'attache, avec plus ou moins de conviction, à légitimer les massacres commis par Murād IV.

Certains contes d'époque ottomane pourraient, selon J.-Cl. G., avoir été élaborés en Syrie : « ʿAǧīb et Ġarīb », mais aussi, du moins dans la version de Breslau, deux contes du XVIII[e] siècle, « Abū Sīr et Abū Qīr » et « ʿAbd Allāh de la Terre et ʿAbd Allāh de la Mer ». Au XVIII[e] siècle, la créativité des auteurs a tendance à s'essouffler et c'est dans ce contexte que l'auteur de Būlāq décide de constituer son recueil, dont il écrit lui-même non seulement l'épilogue, mais aussi, comme on l'a vu, les trois derniers

[4] *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, vol. I, p. 92, p. 105 ; vol. IV, p. 245.

contes, lesquels tournent autour de l'attachement des époux et de la centralité du couple dans l'ordre social. Cette dernière thématique me paraît extrêmement moderne, puisque l'on date généralement ses premières formulations non pas du XVIIIe siècle, mais bien du XIXe siècle[5].

J-Cl. G. étudie dans les premiers chapitres de son livre les contes dont les « indices contextuels » pointent une rédaction essentiellement médiévale. Ici les réalités ottomanes ne se sont normalement frayées qu'un chemin restreint. Mais la version de Būlāq montre que ces contes ont été retravaillés avec un conformisme social et religieux qui ne laisse plus grande place à la magie ou à l'amour des garçons. Des histoires très drôles ou très impertinentes sont ici affadies au point de devenir insignifiantes ; la comparaison de l'urine avec l'eau du puits de Zemzem est supprimée et Haroun al-Rachid ne boit plus que des jus de fruits. L'exercice des qualités masculines (*murū'a*), le savoir-assumer (*ṣabr*), le savoir-s'endurcir (*taǧallud*) ont disparu de l'*ethos* des *Nuits* de Būlāq, au profit d'enseignements moraux destinés à conforter le musulman, même si tous les contes ne délivrent pas un message clairement moral.

L'analyse de plusieurs contes d'époque ottomane jette une lumière éblouissante et parfois étonnante sur l'histoire culturelle de l'Égypte et de la Syrie ottomanes. Deux contes sur de pieux fils d'Israël montrent que la production d'*Isrā'īliyyāt* ne s'était pas tarie à cette époque. Dans une tout autre veine, il semble à la lecture de « La princesse et le singe » et de « ʿUmar al-Nuʿmān » que l'on était informé, dans le monde ottoman du XVIe siècle, des sabbats des sorcières et des persécutions dont ces dernières étaient alors victimes dans la chrétienté[6]. Enfin, dans un registre encore différent, J.-Cl. G. relève les notations antijuives du conte de Ǧānšāh, qu'il date du XVIIIe siècle, et de l'histoire de Masrūr avec Zayn al-Mawāṣif dans l'édition de Būlāq (alors que pour cette dernière histoire, ces notations ne sont qu'implicites dans le manuscrit de 1809 et dans l'édition de Breslau). Il estime donc que l'antijudaïsme s'est frayé un chemin tardif dans les *Nuits,* mais on a du mal à le suivre quand il en tire argument pour dater du XVIIIe siècle deux autres développements antijuifs des *Nuits*, un qui figure dans la suite du conte de « ʿAlā' al-dīn Abū Šāmāt » et un autre que l'on peut lire dans la suite du conte de « Dalīla la rusée ». En outre, il paraît difficile de faire de l'antijudaïsme

[5] Mayeur-Jaouen, « L'émergence », p. 431-438.

[6] Ce fait n'a pas été relevé dans la mise au point récente de Sariyannis, « Of Ottoman Ghosts ».

une forme de l'expression de l'hostilité aux Ottomans qui ont octroyé aux juifs monopoles et fermes fiscales : d'une part l'antijudaïsme a sans doute sa dynamique propre, de l'autre l'hostilité aux Ottomans en Égypte et en Syrie n'est pas avérée.

À supposer que les *Nuits* du XVIIIe siècle soient davantage empreintes d'antijudaïsme que les *Nuits* des siècles antérieurs, peut-être faut-il le mettre en parallèle avec le raidissement religieux dont nous avons déjà parlé. Contrairement à ce que l'on dit souvent, l'édition de Būlāq de 1835 n'a pas expurgé les *Nuits*. J.-Cl. G. le montre de manière définitive, celles-ci avaient évolué depuis des siècles sur la voie d'une normalisation qui se traduisit, par exemple, par l'abandon des références à la magie ou à l'amour des garçons ; et quand l'auteur de Būlāq imprima à son tour une marque morale à son recueil, il occupa un vide laissé par la raréfaction des manuscrits anciens. Le rôle de l'éditeur de 1835 dans le processus de normalisation fut donc subalterne. On peut s'interroger sur les causes de cette tendance, certes pas générale mais à tout le moins notable, de normalisation des contes dans la longue durée. La transmission manuscrite favorise nécessairement, me semble-t-il, la normalisation, car si un copiste, ou l'auteur d'un recueil, peut recopier par respect pour le texte une phrase qui compare l'urine à l'eau du puits de Zemzem, il peut aussi être amené à la retirer ; mais on conçoit difficilement qu'un autre copiste ou auteur de recueil ait l'audace d'interpoler ce genre de phrase et de rendre impertinent un texte qui ne l'était pas.

Cette explication ne peut suffire : les contes dont la première élaboration est datable des XVIIe-XVIIIe siècles ne contiennent plus grand chose d'irrévérencieux, contrairement aux contes médiévaux. L'introduction par l'auteur de Būlāq des « contes anciens », écrits pour l'essentiel aux siècles ottomans, dans la tradition des *Nuits*, lui a permis d'accentuer la dimension morale de son recueil. Faut-il voir, dans l'évolution séculaire des *Nuits*, l'effet d'une intériorisation du sentiment religieux qui a amarré plus solidement la morale à la religion ? Ce n'est qu'une des très nombreuses perspectives que le livre de J.-Cl. G., par son érudition décapante, ouvre sur l'anthropologie historique et l'histoire culturelle des siècles ottomans.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Bacqué-Grammont (Jean-Louis) dir., *L'Arbre anthropogène du Waqwaq, les femmes-fruits et les îles des femmes : recherches sur un mythe à large diffusion dans le temps et l'espace*, Naples, Università degli studi di Napoli "L'Orientale" – Institut français d'études anatoliennes Georges-Dumézil (coll. *Series minor* 72), 2007.

Bacqué-Grammont (Jean-Louis), « En guise d'introduction », *in id.* dir., *L'Arbre*, p. 7-48.

Benkheira (Mohammed Hocine), Giladi (Avner), Mayeur-Jaouen (Catherine), Sublet (Jacqueline), *La famille en islam d'après les sources arabes*, Paris, Les Indes savantes, 2013.

Bilici (Faruk), « Luttes de pouvoir, harem et violences dans l'Empire ottoman au XVIIe siècle : les journées de Vaḳvaḳ (1656) », *in* Bacqué-Grammont dir., *L'Arbre*, p. 207-224.

Evliya Çelebi Seyahatnamesi, Istanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1999-2006, 9 vol.

Irwin (Robert), « Ibn Zunbul and the Romance of History », *in* Julia Bray dir., *Writing and Representation in Medieval Islam: Muslim Horizons*, Londres – New York, Routledge (coll. *Routledge Studies in Middle Eastern Literatures* 11), 2006, p. 3-15.

Işıksel (Güneş), *La diplomatie ottomane sous le règne de Selîm II : paramètres et périmètres de l'Empire ottoman dans le troisième quart du XVIe siècle*, Louvain, Peeters (coll. *Turcica* 20), à paraître.

Mayeur-Jaouen (Catherine), « L'émergence du couple à la fin de l'Empire ottoman : une nouvelle conception de la famille », *in* Benkheira *et al.*, *La famille*, p. 431-464.

Sariyannis (Marinos), « Of Ottoman Ghosts, Vampires and Sorcerers: An Old Discussion Disinterred », *Archivum Ottomanicum* 30 (2013), p. 191-216.

L'ORIENTALISME EN ORDRE DISPERSÉ
Retour sur un colloque aux Inscriptions et belles-lettres

L'étude des orientalismes, en particulier sous leur déclinaison académique, connaît depuis une quinzaine d'années un remarquable essor[1]. À la croisée de l'histoire intellectuelle, de l'histoire des représentations et de l'histoire de l'art, *L'orientalisme, les orientalistes et l'Empire ottoman** participe pleinement de cette réjouissante conjoncture historiographique. Il s'agit des actes d'un colloque organisé en février 2010 dans le cadre de la « Saison de la Turquie en France » et tenu au sein de la prestigieuse Académie des inscriptions et belles-lettres. L'ouvrage se compose d'une courte présentation et de seize contributions, suivies de 47 planches d'illustration. Saluons le travail de Huguette Meunier-Chuvin, dont la relecture a rendu possible la publication de l'ouvrage en un temps record, avec très peu de coquilles. Évacuons rapidement quelques critiques qui s'adressent à l'équipe éditoriale : le volume ne comporte pas d'index ; la périodisation

Emmanuel Szurek, chercheur postdoctoral, Princeton University, Department of Near Eastern Studies, 110 Jones Hall, Princeton, New Jersey 08544-1008, États-Unis.
emmanuel.szurek@gmail.com

* Basch (Sophie), Chuvin (Pierre), Espagne (Michel), Şeni (Nora), Leclant (Jean) dir., *L'orientalisme, les orientalistes et l'Empire ottoman de la fin du XVIIIe à la fin du XXe siècle, Actes du colloque international, Paris, Palais de l'Institut de France, 12-13 fév. 2010*, Paris, Académie des inscriptions et belles-lettres, 2011, 329 p., 47 pl.

[1] Boulaâbi, *Les Orientaux* ; *Conférence d'ouverture de M. Nicolas Vatin* ; Débarre, *Cartographier* ; Hitzel dir., *Istanbul* ; Lardinois, *L'invention* ; Mangold, *Eine „weltbürgerliche Wissenschaft"* ; Marchand, *German Orientalism* ; Messaoudi, *Savants* ; Pouillon dir., *Dictionnaire* ; Rabault-Feuerhahn, *L'archive* ; Rabault-Feuerhahn, Trautmann-Waller dir., *Itinéraires* ; Valensi, « Éloge » ; Wokoeck, *German Orientalism*.

Turcica, 46, 2015, p. 315-341. doi: 10.2143/TURC.46.0.3087641

annoncée en titre ne correspond pas exactement au contenu du livre dont plusieurs contributions remontent bien en amont de la fin du XVIIIe siècle, tandis qu'une seule s'aventure à l'aval des années 1920 ; les contributions se succèdent sans ordonnancement ni thématique ni chronologique.

ÉLOGE DE LA CURIOSITÉ

Le livre s'ouvre sur l'allocution inaugurale prononcée par P. Chuvin, le 12 février 2010, au palais de l'Institut. De la circonstance, ce texte a conservé la solennité, l'éloquence et la brièveté. « Orientalisme », comme on sait, est un vocable vagabond et capricieux. Quoi de commun, si ce n'est le mot lui-même, entre la discipline souvent austère des philologues (l'étude des langues et des civilisations), la recherche esthétique (peintres et architectes sont bien représentés dans l'ouvrage) et la production des nombreux publicistes (journalistes, écrivains, critiques d'art) qui écrivent sur l'Orient ?

P. Chuvin aménage ainsi une dialectique entre l'un et le multiple. Il se propose d'abord de cerner un « schéma typique de l'aventure orientaliste » qui puisse fédérer les différentes « formulations de la curiosité occidentale vis-à-vis de l'Empire ottoman » ; puis il admet que « le schéma ne manque pas de variantes » ; finalement il propose de retenir une seule acception car « pour que l'on puisse parler d'“orientalisme” au sens que nous lui donnons dans ce colloque, il faut qu'intervienne à un moment où à un autre la “conversion” scientifique » (p. 6-7). Cette proposition pourrait susciter de nouvelles questions. Comment définir la conversion scientifique ? Où situer la frontière entre scientifique et non-scientifique ? Comment penser l'articulation entre les savoirs orientalistes européens et les humanités pratiquées en Orient par des savants qui prennent pour objet leur propre société ?

Sur un plan historiographique, tout se passe comme si l'on avait refusé de se situer dans un débat jugé « polémique ». L'enjeu est de sortir des explications monolithiques, au risque d'une certaine apesanteur bibliographique[2]. Ainsi, le débat qui se poursuit depuis la parution d'*Orientalism* (1978)[3], en particulier dans le monde anglophone, est rapidement évacué.

[2] Des réflexions plus anciennes sur le métier d'orientaliste auraient pu être prises en compte. Par exemple Barthold, *La découverte* ; Schwab, *La Renaissance* ; Waardenburg, *L'islam*.

[3] Said, *Orientalism*.

E. Said et S. Gouguenheim[4] sont renvoyés dos-à-dos en quelques « allusions » : cette symétrisation pourra paraître cavalière, compte tenu de la postérité de leur œuvre respective. D'un autre côté, il faut admettre que la politique de la table rase a des vertus émancipatrices, notamment vis-à-vis de ce que F. Pouillon a appelé le « jdanovisme » saidien[5]. « Sous le manteau de l'érudit pointe parfois la rapière du pamphlétaire » écrit pour sa part P. Chuvin à propos de E. Said (p. 7). Sabine Mangold, enfin, dans sa propre contribution, conclut à « l'inanité, au moins sur un point, de la thèse de Said sur l'orientalisme » (p. 217). C'est donc dans l'éclectisme de questionnements et d'objets très divers qu'il faut chercher le parti pris d'un livre qui revisite l'histoire de l'orientalisme sous le motif de la curiosité – le mot revient souvent dans l'ouvrage – et de la diversité.

Ce serait pourtant leur faire un bien mauvais procès que d'imputer aux auteurs un quelconque angélisme historiographique. Plusieurs d'entre eux analysent de façon approfondie les formes de violence, symboliques ou non, auxquelles la mise en représentation académique, esthétique et plus largement médiatique de l'« Orient » dans l'histoire de l'Europe et de la Russie modernes s'est trouvée indirectement ou très intimement associée au cours des trois derniers siècles (voir en particulier les contributions de Véronique Schiltz, Jeff Moronvalle, Rémi Labrusse, Gilles Veinstein et Edhem Eldem).

LES RÉSONNANCES DE L'OUVRAGE

Il est possible de classer les seize contributions en quatre catégories. Les études se focalisant sur un seul opus constitueraient la première catégorie : l'*Histoire de l'étude de la langue grecque* d'Ernest Renan (analysée par Perrine Simon-Nahum), le *Recueil Ferriol* (J. Moronvalle), le *Constantinopolis* de Joseph von Hammer-Purgstall (Céline Trautmann-Waller). Les études de carrières orientalistes, saisies dans leur épaisseur biographique, composeraient la deuxième catégorie : Eugen Prym et Albert Socin (Michel Tardieu), Silvestre de Sacy (Michel Espagne et Pascale Rabault-Feuerhahn), les frères Fossati (Isabella Palumbo Fossati Casa), Hammer-Purgstall (S. Mangold), Osman Hamdi Bey (E. Eldem). Une troisième série d'études embrasse une collectivité : les peintres du Bosphore

[4] Gouguenheim, *Aristote*.
[5] Cf. Pouillon, « Introduction », p. 23.

(Frédéric Hitzel), les savants orientalistes allemands pendant la première guerre mondiale (Suzanne Marchand), les philanthropes juifs (N. Şeni). Dans le quatrième groupe, on pourrait enfin classer les contributions traitant de configurations discursives et pratiques plus vastes, où se croisent le savant et le profane, l'esthétique et le politique : c'est le cas de la Russie de Catherine II saisie dans son rapport à la Crimée conquise sur les Ottomans (V. Schiltz) ; de l'Égypte coloniale vis-à-vis d'elle-même (Mercedes Volait) ; de l'Europe face à l'« homme malade » (G. Veinstein et R. Labrusse).

Un réagencement chronologique, indépendamment ou au sein de cette typologie thématique, aurait permis de mieux mettre en valeur les apports du livre en termes d'historicisation. Nous recommanderions par exemple de lire la contribution coécrite par M. Espagne et P. Rabault-Feuerhahn avant celle de M. Tardieu que les éditeurs ont placée en tête d'ouvrage. Ceux-là nous parlent d'un orientalisme de cabinet, centré sur des textes acheminés par correspondance (premier tiers du XIXe siècle), quand celui-ci s'intéresse à ce qui est déjà un orientalisme de terrain où les parlers vernaculaires, qu'il faut aller cueillir soi-même, ont conquis leur dignité épistémologique vis-à-vis d'une tradition strictement textuelle (second tiers du XIXe siècle). Lues dans cet ordre, ces deux contributions soulèvent le problème bien plus vaste de ce que l'on pourrait appeler le passage d'un *orientalisme caméral* (l'orientaliste en chambre) à un *orientalisme cinétique* (l'orientaliste en mouvement). Ce basculement épistémologique se joue évidemment dans un contexte de transformation des humanités, voire de genèse des sciences sociales, qui dépasse de beaucoup le seul domaine des études orientales. Mais il est important de rappeler qu'il ne les exclut en aucun cas.

La question de la spécificité des circulations orientalistes constitue un autre fil d'Ariane possible pour arpenter l'ouvrage. Le livre donne en effet à voir une multitude d'exemples densément documentés qui illustrent souvent la nature transnationale des pratiques associant de près ou de loin Paris, Berlin, Constantinople, Vienne, Odessa, Saint-Pétersbourg, Le Caire, Londres, Venise et Alger. La question des orientalismes orientaux, il faut le souligner, n'est donc pas négligée. Ajoutons que le livre met bien en évidence le fait que les circulations orientalistes se saisissent de matériaux spécifiques : manuscrits et artéfacts archéologiques envoyés de l'Empire ottoman vers les capitales occidentales ; publications universitaires qui empruntent le même chemin en sens inverse ; correspondances croisées. D'un point de vue sociologique, ces circulations se structurent à partir de réseaux qui se situent à la confluence

des organigrammes administratifs et de relations académiques que les sources épistolaires éclairent particulièrement bien (M. Espagne et P. Rabault-Feuerhahn, S. Mangold, S. Marchand, N. Şeni).

La question de l'autonomisation et de la professionnalisation de l'orientalisme universitaire à l'époque contemporaine constitue un problème encore insuffisamment étudié. C'est un phénomène souvent approché dans une perspective d'histoire intellectuelle, sous-discipline philologique par sous-discipline philologique, beaucoup plus rarement dans sa globalité, dans une perspective sociohistorique, en tant que processus de différenciation indissociablement intellectuelle et sociale, aux confins de la diplomatie, du drogmanat, du monde de l'art et, surtout, de l'Université. Sur ce point, les contributions de S. Mangold sur la trajectoire sociale et professionnelle de Joseph von Hammer-Purgstall et de S. Marchand sur l'utilisation des orientalistes allemands pendant la première guerre mondiale élargissent nos horizons.

Un motif d'histoire des représentations qui donne assurément du coffre à l'ouvrage est la notion de « despotisme ottoman ». De ce point de vue, il vaut la peine de bousculer à nouveau la table des matières et de lire la contribution de G. Veinstein sur la turcophobie européenne au XVIIIe siècle avant celle de R. Labrusse qui traite du même sujet, mais au XIXe siècle. C'est d'ailleurs par le même extrait de l'*Itinéraire de Paris à Jérusalem* (1811) de Chateaubriand que celle-là s'achève et que celle-ci commence. La lecture croisée de ces deux contributions, auxquelles il convient d'ajouter celle de F. Hitzel, permet de revisiter la centralité du siècle dit des Lumières dans la généralisation, à l'échelle européenne, d'un discours péjoratif, voire xénophobe, sur cet « Orient » que les Européens appellent souvent indifféremment turc, ottoman ou musulman. Les questions d'étiquetage des œuvres ou encore de dénomination des hommes, par les « Occidentaux » mais aussi par les « Orientaux », constituent justement un dernier prisme à travers lequel plusieurs contributions du livre se font écho (R. Labrusse, E. Eldem, M. Volait).

UNE MOSAÏQUE DE CONTRIBUTIONS

M. Tardieu (p. 11-28) signe un premier texte sur la collecte de la tradition orale du Tur Abdin par E. Prym (1843-1913) et A. Socin (1844-1899), deux orientalistes formés aux langues de l'Orient (hébreu, arabe, syriaque, persan, turc, éthiopien et sanskrit) dans les universités de Bonn, Göttingen et Leipzig. Les deux jeunes gens quittent Bâle en 1868

pour gagner l'Égypte, puis la Palestine, la Syrie et l'Anatolie orientale et, pour Socin, la Mésopotamie. Copieusement annoté, ce texte offre un cadrage bibliographique précieux sur l'histoire de l'orientalisme allemand. L'enquête de Prym et Socin est en effet resituée dans ses différents contextes, à la fois scientifique – la montée en puissance, depuis le milieu du XIXe siècle, des études sémitiques –, méthodologique – la diffusion des techniques de collecte mises au point dans le cadre du folklorisme germanique –, voire épistémologique – l'émancipation des études sémitiques vis-à-vis de leurs origines ecclésiastiques. Ces différentes mutations impliquent le passage d'un orientalisme de cabinet, à dominante textuelle, à un orientalisme de terrain, centré sur l'oralité. De fait, E. Prym et A. Socin – que M. Tardieu appelle les « frères Grimm d'Orient » – arrivent dans le Tur Abdin avec un questionnaire façonné par « un modèle culturel proprement germanique » (p. 13). L'auteur fournit des éléments sur les méthodes de collecte des deux enquêteurs, soucieux de recueillir les parlers vernaculaires plutôt que les textes liturgiques, la parole des laïcs plutôt que des ecclésiastiques : leur emploi du temps, leurs relations avec les informateurs, dans une logique proprement ethnographique d'apprentissage réciproque, attentive à l'intelligence créatrice du conteur dont ils recueillent les traditions.

P. Simon-Nahum (p. 29-37) propose une introduction à l'*Histoire de l'étude de la langue grecque* publiée en 1848 par E. Renan, à l'âge de 25 ans, et rééditée par elle-même[6]. Dans ce livre, le jeune Renan s'interroge sur ce que la « latinité occidentale » et la Renaissance doivent à la civilisation byzantine – un thème qui n'est pas sans faire écho, comme le note l'auteure, à la polémique provoquée par la parution du livre de S. Gouguenheim. Il reste que Renan insiste quant à lui sur « le dialogue entre l'héritage grec des Arabes et celui des Byzantins », ce qui le conduit à revisiter la scolastique médiévale non comme une période d'assèchement intellectuel mais au contraire comme « la quintessence du dialogue entre civilisations », pour reprendre les mots de l'auteure. P. Simon-Nahum montre ainsi que l'*Histoire de l'étude de la langue grecque* permet à l'ex-séminariste de construire une histoire de la pensée « concurrente de celle enseignée par l'Église » où « l'héritage chrétien devient indissociable de l'apport des autres cultures » (p. 37).

[6] Renan, *Histoire*.

M. Espagne et P. Rabault-Feuerhahn (p. 39-60) étudient pour leur part le réseau d'Antoine Silvestre de Sacy, professeur à l'École des langues orientales et au Collège de France, dont le magistère et l'influence, au premier quart du XIXe siècle, s'étendent à travers toute l'Europe et, au-delà, parmi les représentants français dans l'Empire ottoman. Figure archétypale et fondatrice d'un orientalisme de cabinet, sédentaire et épistolaire, Silvestre de Sacy n'a en effet jamais quitté Paris, sauf pendant la Terreur. L'exploitation de sa correspondance active et passive dans la diachronie révèle pourtant les rouages d'un vaste dispositif de drainage des ressources orientalistes qui repose en bonne part sur l'organigramme diplomatique. Dans diverses provinces de l'Empire ottoman, les drogmans de France, tantôt issus de dynasties locales, tantôt formés à l'École des jeunes de langue ou à la nouvelle École des langues orientales, acquièrent manuscrits et imprimés ; parfois même ils mènent des enquêtes philologiques pour le compte du professeur parisien ou lui adressent spontanément le fruit de leurs recherches ; l'un d'eux envoie des briques de Babylone. Ces différents matériaux sont acheminés des différents postes consulaires vers les services de l'ambassade, à Istanbul, véritable « point nodal de la recherche des livres et manuscrits orientaux » (p. 39), d'où ils sont adressés à Paris. Dans cette « vaste circulation des savoirs » (p. 59), on observe également des flux de retour : les publications orientalistes, introuvables en Orient, sont réclamées par les drogmans qui développent « en même temps qu'une conscience diffuse d'être tout de même à la source du savoir sur l'Orient », « une véritable nostalgie » des études (p. 45), voire un sentiment d'exil et d'ennui profond.

Cette contribution, riche en *realia* sur l'acheminement du courrier et des livres par voie maritime, révèle l'étonnante réactivité de la « veille scientifique » exercée à distance par Silvestre de Sacy qui met en place une véritable « politique d'acquisition des fonds » (p. 50) : dès 1817, ce dernier est par exemple informé de la parution de la traduction du *Kamus* de Firuzabadi par Mütercim Asım (p. 46). Les auteurs mettent parfaitement en évidence – c'est l'avantage des sources épistolaires – l'entremêlement de la curiosité intellectuelle et de l'ambition personnelle, le sentiment de la hiérarchie chez des drogmans qui ont d'autant plus intérêt à complaire à Silvestre de Sacy, à Paris, ou à son lieutenant Pierre Ruffin, à Constantinople, qu'ils estiment pouvoir en tirer des bénéfices de carrière : monter en grade ; être nommé correspondant de l'Académie des inscriptions et belles-lettres ; mieux encore, revenir en France avec une position académique. Une précision : la grammaire de Holderman (1730) n'est pas

« un des premiers livres imprimés dans l'Empire ottoman » (p. 41) mais un des premiers livres publiés dans la première imprimerie musulmane de l'Empire ottoman, celle du converti transylvain İbrahim Müteferikka.

La contribution de J. Moronvalle (p. 61-79) nous ramène au début du XVIIIe siècle. L'auteur rappelle qu'à la fin du règne de Louis XIV les expéditions françaises en Orient sont de plus en plus nombreuses, qui partent quérir manuscrits, antiquités et objets de valeur. C'est dans ce contexte qu'il faut situer l'initiative de Charles de Ferriol, ambassadeur de France à Constantinople de 1699 à 1711, qui conçoit un ouvrage exposant au public lettré européen les coutumes et les costumes de la société ottomane. Ferriol commande en 1707 une série de toiles au peintre français installé à Istanbul Jean-Baptiste Van Mour. Le résultat est un recueil de 102 gravures qui paraît pour la première fois en 1714. Véritable « laboratoire de l'orientalisme des Lumières », l'ouvrage est abondamment réédité, adapté ou plagié tout au long du XVIIIe siècle et façonne pour longtemps les représentations européennes de l'Empire ottoman et des « turqueries ». D'un point de vue générique, le *Recueil Ferriol* se situe à la charnière de plusieurs traditions exotisantes – en quoi il se rattache au récit de voyage en Orient ou au recueil de costumes gravés que l'on garde dans un cabinet de curiosités. Mais il revêt déjà une dimension « ethnographique » (*passim*), qu'illustre par exemple le souci documentaire, voire naturaliste, de peindre les personnages et leurs costumes dans leurs environnements matériel et décoratif plutôt que de façon isolée. L'ouvrage marquerait rien moins, de ce point de vue, que « l'irruption du quotidien oriental » (p. 77) dans l'imaginaire européen.

J. Moronvalle analyse avec une grande finesse les effets d'intertextualité, c'est-à-dire les influences multiples du *Recueil*, aussi bien occidentales (Nicolas de Nicolaï, 1568) qu'ottomanes (les miniatures qui ornent les livres de bazar destinées aux clientèles européennes). En cela, il contribue à battre en brèche une vision essentialiste de la construction du regard européen sur l'Empire ottoman, à laquelle il convient de substituer une conception relationniste, dans laquelle les producteurs d'images et de représentations orientalistes sont d'Orient autant que d'Occident, dans un jeu subtil de miroir et de mises en représentations où se conjuguent la curiosité esthétique et intellectuelle, mais aussi la poursuite d'intérêts économiques sur les marchés d'art locaux (le bazar d'Istanbul) aussi bien qu'européens (le marché de l'édition). C'est donc, paradoxalement, lorsque sa prose est la plus proche du narratif saidien que l'auteur nous

semble le moins convaincant : par exemple lorsqu'il interprète un passage de la préface du *Recueil* comme manifestant la « supériorité indéniable de l'Occidental actif sur l'Oriental passif » là où nous serions plutôt porté à lire une manifestation précoce de relativisme culturel (occidental) en matière vestimentaire (universelle) – c'est du moins ce que nous comprenons du passage cité p. 74.

Sobrement intitulé « Catherine II, les Turcs et l'antique », l'article fleuve de V. Schiltz (p. 81-120) est une tentative pour embrasser dans toutes ses déclinaisons – idéologiques, artistiques, littéraires, archéologiques et, plus largement, esthétiques et politiques – l'incidence culturelle de la conquête russe des côtes septentrionales de la mer Noire. C'est en effet dans le contexte de deux guerres très violentes contre l'Empire ottoman (1768-1774, 1787-1791) que se dessinent les contours du « projet grec » de Catherine II. En première approche, il s'agit d'un programme idéologique visant à justifier l'annexion des territoires pris aux Turcs. Pour justifier sa descente vers le sud, la Russie officielle se revendique alors, et cela dans un même mouvement, de la descendance d'Alexandre le Grand, de l'héritage de Constantin, réactive le motif de « Moscou troisième Rome », tout en s'identifiant déjà à la Grèce contemporaine *opprimée sous le joug ottoman*. De même, une impulsion décisive est donnée aux recherches archéologiques dans les emporiums grecs et les kourganes « scythiques » de Crimée.

Le projet se décline en de nombreuses facettes et nourrit un véritable retour à l'antique en architecture, en sculpture, en peinture comme en littérature – ce mouvement éclectique n'est d'ailleurs pas exclusif d'un engouement pour les turqueries, c'est le revers de la médaille. De même, restaurée dans la filiation prestigieuse d'une antiquité réinventée, la cour de Catherine II expérimente tout un répertoire aristocratique qui s'exprime à l'occasion de fêtes, dans l'urbanisme princier mais aussi sous le motif de noms propres – la toponymie des villes de Crimée est hellénisée –, voire de noms communs qui traduisent l'imprégnation profonde d'une esthétique trempée dans le même imaginaire. Par le biais de l'antique exhumé sur les bords de la mer Noire, la Russie impériale ne fait pas que justifier la conquête sur les Ottomans. Elle affirme également son appartenance à l'Europe, récusant la représentation occidentale d'une Russie barbare, hunnique, tatare, mongole. Ici le référent turc joue donc comme désignateur d'une altérité à la fois extérieure et intérieure. Il s'agit certes de justifier le déplacement des frontières impériales vers le sud,

mais aussi de civiliser ceux qui en leur sein ne cadrent pas avec l'image que la monarchie entend produire de la Russie. Il faut donc comprendre l'hellénisme russe comme un véritable projet de civilisation.

V. Schiltz souligne enfin la complexité d'une configuration triangulaire plutôt que duale, dans laquelle l'Europe occidentale représente le véritable arbitre de l'ingénierie identitaire russe, laquelle projette sur le couple Turcs/Grecs l'antinomie primordiale du barbare et du civilisé[7]. D'une certaine façon, voilà une structure de pensée qui n'est pas sans rappeler la façon dont la Turquie kémaliste investiguera à son tour, dans les années 1930, le répertoire antique (architecture, traductions des classiques, fouilles et discours archéologiques, historiographie) pour mieux affirmer, face à l'Europe, son européanité : il y aurait là matière à comparaison. En résumé, la force du texte est de nous offrir un cas exemplaire – à l'appui de multiples exemples, parfois empruntés à l'intimité de ses protagonistes (Catherine II et ses amants) – d'emboîtement de la politique internationale, du mouvement des sciences et du sens commun d'une aristocratie de cour.

Le texte de F. Hitzel (p. 121-135) offre une synthèse utile sur les peintres du Bosphore – un phénomène souvent traité au cas par cas. L'auteur souligne que la collaboration entre diplomates et artistes français installés à Istanbul commence dès le XVI[e] siècle : elle résulte alors de la volonté d'équiper les ambassades en artistes, dans le cadre d'une politique de puissance, ou simplement comme l'expression de la vanité de diplomates cherchant à immortaliser leur séjour à Constantinople. Or ces « peintres d'ambassades » sont les principaux pourvoyeurs d'iconographie sur Constantinople jusqu'au XIX[e] siècle. Les *Navigations* (1568) de Nicolas de Nicolaï, géographe de Charles IX, façonnent par exemple pour plus d'un siècle, au gré des rééditions et des plagiats, les représentations européennes de la société ottomane. Deux ambassadeurs du roi de France retiennent particulièrement l'attention de l'auteur : Nointel (1670-1679) et Ferriol (1699-1711), lequel s'associe, comme on l'a vu, les services de Van Mour, dont la trajectoire biographique et la postérité sont ici exposées en détail. L'auteur souligne que « le XVIII[e] siècle marque un tournant dans l'évolution de l'image que les Occidentaux se font de l'Empire ottoman ». Le paradoxe réside en effet en ce que c'est au moment même où la peinture se fait plus exigeante quant à la connaissance de l'Orient et à

[7] Sur cette projection, traitée à partir du cas britannique, cf. Toner, *Homer's Turk*.

la fidélité de l'image qui en est restituée, que cette dernière « se charge en parallèle de fantasmes religieux, politiques et culturels » (p. 135).

I. Palumbo Fossati Casa (p. 137-143) consacre une très courte contribution à Gaspare et Giuseppe Fossati, deux peintres vénitiens qui se voient confier par le sultan Abdulmedjid en 1847 les travaux de restauration de la basilique (et mosquée) Sainte-Sophie. Héritiers d'une dynastie d'architectes, d'écrivains et de philosophes, ces derniers sont « l'expression d'un groupe familial doté de remarquables talents sur les plans technique et artistique » (p. 137). Ce sont eux qui ont également fait connaître au grand public européen les charmes intérieurs de l'édifice restauré, en particulier à la faveur d'un album lithographié publié à Londres en 1852. On trouve dans cette contribution des détails intéressants sur les frères Fossati et sur la nature des travaux accomplis. Le profane apprend par exemple que les mosaïques mises au jour furent relevées puis recouvertes pour « les protéger », jusqu'à ce qu'en 1931 le byzantiniste américain Thomas Whittemore fût chargé de les remettre à nu. C'est de cette première restauration, apprend-on également, que datent les grands panneaux de bois à fond vert aux noms d'Allah, de Mahomet et des premiers califes, à l'intérieur de l'édifice. Le texte revêt parfois une tonalité hagiographique et psychologisante que l'on peut regretter. Il y a, en outre, quelque chose d'intempestif, dans le contexte même d'un ouvrage sur l'orientalisme, à qualifier d'« éclairé » le sultan Abdulmedjid (p. 140) parce qu'il se rendait incognito à Sainte-Sophie pour y admirer, paraît-il, les précieuses mosaïques.

La contribution de R. Labrusse (p. 145-172) nous occupera plus longuement que les autres, pour des raisons qui tiennent à nos propres centres d'intérêt. Disons-le tout net : ce texte de 28 pages emporte largement la conviction ; c'est l'introduction (5 pages) qui appelle une discussion approfondie. Mais présentons d'abord le cœur de cette étude, dont l'objet est l'évolution des sensibilités européennes, françaises essentiellement, vis-à-vis du patrimoine artistique ottoman. L'auteur analyse la péjoration presque systématique dont les Turcs, à travers leur art, font l'objet de Chateaubriand à E. Renan. Il met particulièrement en évidence la réticence des observateurs occidentaux à appeler « turques » les œuvres qui attirent leur attention en terre ottomane, ces derniers préférant d'autres dénominations (art « oriental », « islamique ») et imputant volontiers à d'autres influences (byzantine, persane) les accomplissements qu'il leur arrive

tout de même d'admirer. Tout se passe, autrement dit, comme si les Européens voulaient attribuer aux Turcs, face aux Persans et aux Arabes, la même force brutale et frustre, la même passivité culturelle, que le fameux distique horatien prête aux Romains face aux Grecs : « *Persia capta ferum victorem cepit, et artes/Intulit agresti Turquia* » compose avec élégance l'auteur (p. 153). L'art turc, en résumé, ne serait qu'une déclinaison bâtarde, mal dégrossie et de toute manière empruntée de cette esthétique orientale dont les déclinaisons véritables et pures sont à chercher de l'autre côté du Taurus. De cette « turcophobie », l'auteur documente enfin l'atténuation progressive, à partir des années 1860-1870, grâce aux efforts de certains critiques français comme Léon Parvillée et sous l'effet de l'action promotionnelle du gouvernement ottoman, qui délègue ses représentants (notamment Osman Hamdi Bey) dans les expositions internationales.

Revenons à présent à l'introduction, moment important car c'est là que l'auteur plante le décor herméneutique de sa démonstration. R. Labrusse y propose en effet de situer la turcophobie des critiques d'art européens dans le cadre de l'émergence, au XIXe siècle, d'un « nouveau contexte épistémologique » : le racialisme – phénomène qu'il caractérise encore comme cet « affrontement binaire entre Sémites et Aryens, qui florissait au même moment dans les mentalités collectives occidentales » (p. 149). Or, explique l'auteur, les Turcs introduisaient « plus de désordre que d'ordre » (p. 147) dans cette cosmogonie savante occidentale. Ainsi c'est notamment parce qu'ils ne parvenaient pas à situer « le Turc, comme “race”, la turcité, comme culture » sur cet écheveau à la fois « anthropologique et culturel » (p. 149) que les observateurs européens auraient été amenés à refuser aux arts ottomans la même intégrité culturelle et la même valeur esthétique qu'ils accordaient aux traditions artistiques arabes ou persanes.

Cette interprétation pose plusieurs problèmes. Premièrement, il est risqué d'embrasser un phénomène aussi large que les « mentalités collectives occidentales », saisies de surcroît, ici, dans un XIXe siècle monolithique, ni historicisé ni sociologisé. Il faudrait ainsi faire la part des choses entre, d'un côté, les cadres de pensée propres au milieu scientifique européen (philologues, naturalistes, orientalistes), sans doute homogénéisés par le jeu des circulations académiques transnationales, et, de l'autre côté, l'imaginaire des bourgeoisies lettrées au sein desquelles se recrute le monde de la critique d'art, lesquelles présentent sans doute – mais cela reste à creuser – de fortes disparités nationales.

Ainsi, si l'étude érudite des langues et des religions dites aryennes ou indo-européennes a pu assigner dès les années 1820 aux Sémites face aux Aryens le statut d'autrui significatif dans la production philologique internationale[8], il ne semble pas que cette antinomie se soit beaucoup diffusée en dehors de cercles restreints avant le second XIXe siècle. En France, une figure comme E. Renan a joué un rôle important dans la vulgarisation de cette représentation savante, qui viendra finalement donner naissance, dans les dernières décennies du siècle, à l'antisémitisme moderne[9].

Deuxièmement, et pour s'en tenir aux seules productions savantes, il ne faudrait pas surdéterminer l'importance de l'opposition Aryens/Sémites dans l'outillage mental du milieu académique européen. Car celle-ci s'y trouve concurrencée par d'autres types de classifications (philologiques, naturalistes) tout aussi structurantes. Côté philologie, la nomenclature dominante, pendant tout le XIXe siècle, est bien plutôt la tripartition entre langues « flexionnelles », « agglutinantes » et « isolantes ». Chez l'Allemand Max Müller, par exemple, la langue turque, loin d'être considérée comme inclassable, est au contraire proposée comme archétype agglutinant[10]. Côté histoire naturelle, puis anthropologie raciale, les choses sont également assez compliquées. Certes Gobineau (1853) admettait ne pas savoir quelle conclusion tirer de « l'histoire d'un peuple aussi mélangé que les Turcs » ; mais pour ce dernier l'humanité se divisait primordialement en trois races, blanche, jaune et noire, plutôt qu'entre Aryens et Sémites[11]. Quant à Paul Topinard (1876), il manifestait certes une forte indécision lorsqu'il écrivait qu'« un type primitif turc a en somme dû exister, mais pour le moment il est impossible à déterminer ». Mais l'anthropologue français ne raisonnait pas pour autant dans les termes d'une opposition duale entre Aryens et Sémites : son principal critère de classification était plutôt l'indice céphalique, c'est-à-dire la différenciation craniométrique entre « dolichocéphales » et « brachycéphales » que le naturaliste suédois Adolph Retzius avait formalisée dès les années 1840[12].

[8] Poliakov, *Le mythe* ; Olender, *Les langues* ; Voir enfin les pages très éclairantes dans Marchand, « Positivism » ; *id.*, « On Aryans ».

[9] L'*Histoire générale des langues sémitiques* (1855) peut à cet égard être considérée comme un tournant. Sur ce livre et son incidence sur l'opinion, cf. Darmesteter, *Critique*, p. 25-33 ; sur l'antisémitisme de Renan, cf. Kouloughli, « Ernest Renan ».

[10] Müller, *La science*, p. 79, p. 317.

[11] Gobineau, *Essai*, p. 216-219.

[12] Topinard, *L'anthropologie*, p. 495 *sq*.

Or chez ce dernier non plus les Turcs n'étaient considérés comme de parfaits inconnus : ils figuraient en bonne place dans la catégorie des « brachycéphales orthognates », aux côtés des Lapons, des Finnois, des Slaves et des Persans[13]. En résumé, l'analyse que fait R. Labrusse de la science du XIXe siècle est exagérément simplificatrice.

Mais l'auteur introduit une autre notion dont l'historicité mérite d'être interrogée : il s'agit du « concept de race touranienne », notion dont il situe l'apparition « au milieu du siècle »[14]. Or, attesté dès le début du XIXe siècle[15], l'adjectif « touranien » ne s'est guère diffusé dans les milieux savants, à notre connaissance, avant le début des années 1860. Surtout, lorsqu'il fit son apparition sur la scène médiatique européenne, en particulier dans les très influentes conférences d'Oxford de Max Müller, le terme « touranien » qualifiait non une race d'hommes mais un vaste groupe de langues d'Asie centrale[16]. Le professeur d'Oxford désignait en effet par là l'ensemble des langues agglutinantes (ou supposées telles) du continent eurasiatique : turc, mongol, finnois, thaï, tamoul, malais etc. Il est donc hasardeux de convoquer la notion de *race* touranienne pour expliquer le mépris des critiques européens à l'égard des arts ottomans, sachant que cette notion ne s'est guère stabilisée avant le dernier tiers du siècle[17].

En somme, l'auteur dispose de bases fragiles pour affirmer que la contemption tout esthétique des Européens vis-à-vis des arts ottomans reposait « sur des présupposés historico-anthropologiques » d'ordre « racialiste ». Il nous semble que les critiques du premier XIXe siècle n'avaient pas besoin d'indexer les monuments de Brousse et de Constantinople sur la grille raciologique pour justifier et nourrir leur turcophobie. D'ailleurs, les stéréotypes auxquels l'auteur se réfère – « le Perse raffiné et spirituel », « l'Arabe non moins raffiné mais plus réfléchi », « le Turc dépourvu de toute imagination » (p. 154) – relèvent davantage des caractérologies moralistes de l'époque moderne ou de la psychologie des

13 Michaud [dir.], *Biographie*, p. 481.

14 L'auteur s'appuie sur Laurens, « Orient », p. 281.

15 Par exemple chez Mouradgea d'Ohsson, *Tableau*.

16 Müller, *La science*, p. 79, p. 313 *sq*.

17 L'histoire sémantique du syntagme « race touranienne », de son épanouissement discursif dans les traditions savantes et demi-savantes européennes, vraisemblablement dans le sillage de l'assyriologie naissante, n'a pas encore été écrite. Ce n'est vraisemblablement pas avant la fin des années 1860 que « touranien » a pu désigner les seuls peuples turkophones du continent eurasiatique. Un exemple dans Topinard, *L'anthropologie*, p. 495 *sq*.

peuples façon XIXe siècle que de la pensée racialiste proprement dite. Ainsi, plutôt que d'expliquer la péjoration européenne des arts ottomans par l'épanouissement d'une pensée racialiste, voire raciste, proposons l'hypothèse inverse : c'est parce que les préjugés sur l'inclassabilité, l'impureté, voire l'inauthenticité des choses turques (les arts mais aussi la langue) étaient monnaie courante dans la littérature sur l'Orient depuis le XVIIIe siècle, et imprégnaient le bagage culturel commun, que les gens de science ont pu, à l'occasion, élaborer, à partir des années 1850, des systèmes de classification dans lesquels les « Turcs », comme groupe biologique, étaient frappés des mêmes stigmates. En somme, selon nous, ce n'est pas le racisme scientifique qui explique le mépris culturel, c'est le mépris culturel qui explique le racisme scientifique.

Un dernier point mérite d'être discuté. Pour nuancer sa propre thèse d'une turcophobie racialisée dominante dans l'Europe du XIXe siècle, R. Labrusse explique enfin que les savants occidentaux n'ont pas toujours préjugé défavorablement des Turcs. Ainsi « très tôt toute une lignée d'orientalistes a défendu l'idée que les peuples d'ascendance turque incarnaient l'origine de la civilisation » (p. 147) – information que l'auteur croit pouvoir tirer d'un article de H. Laurens[18]. Ce mouvement l'amène à commettre un contresens. La lecture de l'article en question conduit en effet à la conclusion exactement contraire : à l'exception, notable, de Jean-Sylvain Bailly (1736-1793), nous sommes, jusqu'à preuve du contraire, bien en peine d'identifier un seul savant européen ayant affirmé la primauté des « peuples d'ascendance turque » en matière d'« histoire de la civilisation »[19]. Il nous semble, inversement, que l'auteur se trompe lorsqu'il affirme qu'en 1832 le Britannique Arthur Lumley Davids reconduisait « partiellement » et « presque à contrecœur » (p. 147) l'hypothèse formulée par l'astronome français dans les années 1770. Relisons la citation que R. Labrusse donne de la préface de la grammaire de Davids (il s'agit de l'édition française[20]) :

> « Les écrivains de l'Orient ne sont pas les seuls qui aient donné à la race turque [*recte* : turke] une très haute antiquité. L'ingénieux et savant M. Bailly employa ses talents variés à prouver que les plaines de la Tartarie avaient été le berceau des arts, des sciences et de la civilisation ; *et que ses anciens habitants furent des précepteurs éclairés du genre humain. Il est impossible*

[18] Laurens, « Orient ».

[19] Du moins avant que le flambeau ne soit relevé – mais c'était bien plus tard, à la fin des années 1860 – par Constantin Borzecki alias Moustapha Djelaleddin, dans ses *Turcs*.

[20] Davids, *Grammaire*, 1836. L'édition anglaise date de 1832.

de concevoir qu'une telle hypothèse, sans preuve historique, et formée d'une chaîne de théories si ingénieuses qu'elles aient été, ait pu fixer l'attention des personnes sans préjugés[21] *;* mais quoique le système entier ne soit pas admissible, nous sommes contraints d'avouer qu'il existe des preuves incontestables du progrès que les habitants de la Tartarie avaient fait vers les sciences. »

C'est la conclusion inverse qui s'impose : A. L. Davids disqualifie sans ambiguïté le fantasme primordialiste qui animait Jean-Sylvain Bailly. Il le fait le cœur d'autant plus léger que cela ne l'empêche pas d'affirmer la grandeur d'un groupe humain qu'il estime méconnu et méjugé en Europe. Ainsi, loin d'être animé par une quelconque turcophobie, le jeune grammairien britannique est un admirateur sincère et profond des Ottomans et des Turks d'Asie centrale et un entrepreneur militant de leur réhabilitation sur la scène culturelle européenne. Le principal théoricien du turquisme, Ziya Gökalp, ne s'y est d'ailleurs pas trompé, qui voyait en Davids un précurseur intellectuel de la renaissance nationale turque[22].

S. Marchand (p. 173-185) consacre sa contribution à la place des orientalistes (au sens académique du terme) dans la conjoncture politique de « l'amitié germano-turque », qu'elle situe entre l'*Orientreise* de Guillaume II (1898) et la fin de la première guerre mondiale, à laquelle toutefois l'essentiel de l'article est consacré. À l'appui de sources épistolaires, l'auteur examine ainsi les tensions entre le savant et le politique, les contorsions morales et les rationalisations stratégiques que leur condition d'intermédiaires impose aux orientalistes allemands. Protestants libéraux et juifs laïcs pour la plupart, humanistes dans le civil, ces derniers doivent composer avec la raison d'État en temps de guerre : ils prennent la déclaration de *jihad* de 1914 comme un mal nécessaire ; ils demeurent silencieux face à l'extermination des Arméniens – c'est ici que la privauté épistolaire révèle les informations les plus intéressantes. Ils doivent enfin composer avec les revendications des Ottomans qui réclament la fin des privilèges scolaires et missionnaires octroyés à tous les Européens, alors même que leur tâche est de faire perdurer les intérêts de l'Allemagne en Orient. L'article s'achève par des considérations intéressantes sur la façon dont les orientalistes allemands se représentent le déclin annoncé de la domination européenne en Asie comme en Afrique.

[21] Le passage mis en italiques par nous est tronqué dans l'article de R. Labrusse.
[22] Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, p. 2.

La communication donnée par G. Veinstein (p. 187-203) au colloque portait sur la polémique Tott-Peyssonnel des années 1780, dossier déjà étudié il y a une trentaine d'année par H. Laurens. Après avoir proposé une brève généalogie européenne de la notion de « despotisme ottoman » au XVIe et surtout au XVIIe siècle, l'auteur insiste sur le rôle des penseurs français (Montesquieu, Turgot) dans la cristallisation de cette représentation – sans pour autant ignorer les voix dissonantes (Jean Bodin, Guillaume Postel, Sir James Porter, Abraham Anquetil-Duperron). Il se focalise alors sur la divergence de vues entre deux hommes de terrain ayant séjourné en Turquie dans les années 1770, où ils ont assumé des fonctions consulaires et d'expertise militaire : le baron de Tott et Charles-Claude de Peyssonnel. Le premier publie en 1784 ses *Mémoires sur les Turcs et les Tartares* où « l'a priori du despotisme est partout présent » ; le second réplique en 1785 par une *Lettre* où il propose une critique systématique du travail de Tott, récuse la pertinence de la notion et fait de l'amitié pour les Turcs un « devoir d'État » (p. 194-195).

C'est dans l'étude de cette réponse de Peyssonnel à Tott que G. Veinstein entend apporter du neuf. S'il n'exclut pas, en effet, une « concurrence d'experts », ni même une rivalité amoureuse, c'est bien sur le couple conceptuel turcophobie/turcophilie que l'auteur greffe la divergence entre les deux hommes. « On a pu juger excessive la complaisance de Peyssonnel vis-à-vis des Turcs, écrit-il, et contester certains des arguments qu'il produit en leur faveur. On ne peut nier cependant la valeur heuristique de son parti pris d'empathie » (p. 196). L'auteur nous gratifie de *realia* amusants (alimentaires, par exemple), à côté de l'étude des arguments philosophiques qui égrènent la querelle. L'analyse s'achève par le constat que ce sont les tenants du despotisme – Tott bien sûr, Ruffin dans une certaine mesure, Volney, Chateaubriand – qui ont eu le dessus et qui ont transmis au XIXe siècle naissant une turcophobie de plus en plus communément partagée.

S. Mangold (p. 205-217) se penche sur la trajectoire sociale et la carrière de Joseph von Hammer-Purgstall, dans une perspective sociologique qui n'est pas sans rappeler les travaux de N. Elias[23]. Forte de sources épistolaires déjà publiées pour l'essentiel, elle étudie comment la trajectoire individuelle du drogman autrichien se noue dans la trame plus large de la fonctionnarisation de l'orientalisme au premier XIXe siècle, à la fois

[23] Elias, *Mozart*.

sous sa déclinaison professionnelle (la dépatrimonialisation du drogmanat) et sous son espèce intellectuelle (l'émergence de l'orientalisme académique). Hammer-Purgstall se présente ainsi comme ce que l'on serait tenté d'appeler un homme de transition : fils de bourgeois formé à la nouvelle Académie orientale de Vienne (créée en 1754), confiant dans les vertus du mérite (et de sa propre valeur), ardent serviteur de l'État, sincèrement convaincu que le drogman ne doit pas vivre de ses ressources propres mais que c'est à l'État de les lui assurer, il demeure un *homo novus* dans un monde où l'apparence sinon l'appartenance aristocratique est encore la norme et la condition *sine qua non* d'une carrière d'Orient réussie : ce qui explique, selon l'auteure, le sentiment d'« échec » éprouvé à la fin de sa vie par le drogman autrichien qui n'a pu accomplir ses ambitions.

Homme de transition, Hammer-Purgstall l'est encore parce que, bien que cantonné à des échelons subalternes de la diplomatie autrichienne, il est déjà fortement pénétré d'une éthique académique (le premier tiers du XIXe siècle est l'époque même où l'expression « études orientalistes » apparaît) qu'il illustre par ses contributions au *Journal asiatique*, par l'entretien d'un réseau épistolaire transnational (où l'on retrouve Silvestre de Sacy à Paris aussi bien qu'Ahmed Cevdet à Istanbul). Surtout, Hammer-Purgstall refuse de sacrifier ses allégeances transnationales à la loyauté requise chez un agent diplomatique : en cela, il est un « personnage tragique » qui devance de quelques décennies le moment où « l'identité double » (p. 216) des interprètes d'Orient, mi-praticiens mi-savants, ne sera plus considérée comme un impair mais comme une compétence professionnelle[24]. En quoi S. Mangold révèle que deux processus fondamentaux, souvent considérés comme constitutifs de l'État et de la science « modernes », à savoir la dépatrimonialisation de la fonction publique et l'accroissement de la division du travail social, ne vont pas forcément de pair.

C'est, pour sa part, dans la perspective de la critique et de l'analyse littéraires que C. Trautmann-Waller (p. 219-237) revisite la figure de Hammer-Purgstall et la mutation épistémologique dont il est le nom. L'auteure l'identifie en effet comme une figure de transition entre un rapport romantique à l'Orient, lequel procédait davantage de la rêverie et de la cueillette sentimentales, et le motif désormais plus austère et systématique de l'exploration scientifique, c'est-à-dire d'un orientalisme « inventorial », bardé de disciplines, soucieux d'opérer la familiarisation

[24] Charle, « Le temps ».

de l'Orient en Occident plutôt que d'en attester l'étrangeté. L'originalité de la démarche consiste à traiter le *Constantinopolis*, deux volumes de plus de 500 pages publiés en 1822, comme une œuvre littéraire. L'auteure produit ainsi une critique internaliste d'un livre peu connu des historiens. Dans la perspective d'une histoire de l'orientalisme littéraire (ou plutôt d'une histoire littéraire de l'orientalisme académique), elle analyse *Constantinopolis* à travers quatre interrogations thématiques principales : la relation de Hammer-Purgstall au genre du récit de voyage ; les spatialités et les temporalités de la ville charnelle ; la ville mythifiée ; l'interaction du philologue avec les citadins. L'auteur restitue enfin avec finesse l'univers mental du drogman autrichien, ses méthodes d'enquête, ses déambulations dans la ville et leurs traductions littéraires.

La réflexion de C. Trautmann-Waller ouvre la voie à de nouvelles questions. Si l'auteure situe *Constantinopolis* dans la tradition générique des récits de voyage en Orient, il serait intéressant d'interroger le livre dans la perspective de l'épuisement de ce genre, tel que l'on a pu l'observer, par désacralisation ou banalisation, vers le milieu du XIXe siècle[25]. Il s'agirait dès lors de saisir la corrélation entre l'étiolement historique d'une certaine forme de médiations littéraires de l'Orient au profit d'expressions tendanciellement monopolisées par un corps professionnel d'orientalistes certifiés : ce qui ferait de Hammer-Purgstall, une fois encore, une figure de transition. Peut-être est-ce dans cette perspective que l'auteure nous invite à « comprendr[e] les critiques relatives au "philologisme" qui virent le jour au XXe siècle pour fustiger une approche des lieux, des sociétés et des groupes humains qui abordaient ceux-ci comme des *textes* […] » (p. 236). On suppose qu'il s'agit des critiques de E. Said mais l'allusion aurait peut-être mérité l'étayage d'une note en bas de page. En conclusion, l'auteure se demande, cette fois dans une perspective plutôt positiviste, « ce que nous apprennent réellement sur Constantinople l'érudition, la précision philologique et la méthode historico-critique de Hammer-Purgstall » : c'est pour déboucher sur la représentation d'Istanbul comme « ville carrefour, médiatrice entre Europe et Orient », que l'auteure interroge comme un « mythe personnel » du drogman autrichien (p. 237). De là, on s'interroge sur la place que *Constantinopolis* occupe dans la généalogie historique de ce qui apparaît comme un poncif littéraire et médiatique plus actuel que jamais[26].

[25] Moussa, *La relation*.
[26] Pérouse, « Hyperistanbul ».

La contribution de E. Eldem (p. 239-273) est consacrée à la figure bien connue d'Osman Hamdi Bey[27]. Mais l'auteur apporte du nouveau. Dans un premier temps, c'est moins l'histoire que la mémoire, politique et historiographique, du peintre qui retient son attention. Tout au long du XXe siècle, Osman Hamdi a tant fait couler d'encre qu'il y a un intérêt évident à proposer cette « généalogie des perceptions de l'orientalisme de Osman Hamdi » (p. 248) – non seulement pour ce qu'elle nous apprend sur le peintre lui-même et sur la place importante qu'il occupe dans l'histoire de l'art, mais encore et surtout pour ce qu'elle nous dit des sensibilités politiques et esthétiques dominantes à la fin de l'Empire ottoman, puis dans la Turquie républicaine. Coopté dans les salons parisiens de la Belle Époque, où l'on se le représentait fièrement, mais non sans paternalisme, comme un représentant de l'« École française » en Orient, Osman Hamdi Bey tombe en disgrâce sous le régime kémaliste : on reconnaît certes son talent mais on l'accuse de l'avoir mis au service d'un art « décadent » qui entretenait la représentation d'une Turquie « plus orientale qu'elle ne l'était vraiment » (Nurullah Berk, cité p. 243). Il faut attendre les années 1970 pour que s'amorce une réhabilitation graduelle du peintre, avant que, dans les années 1980-1990, ne s'achève le renversement : Osman Hamdi devient une sorte de justicier qui « subvertit » l'orientalisme européen et retourne les armes de l'ennemi pour mieux lui « répondre » (Zeynep Çelik, citée p. 249)[28]. De sorte que jusqu'à l'apothéose contemporaine, on est frappé de lire à quel point les perceptions du peintre ottoman ont été surdéterminées par les grands récits (eu)démonologiques du siècle écoulé.

Après cette riche discussion historiographique, l'auteur revient à Osman Hamdi lui-même. L'historien étudie la carrière du peintre et analyse la position de ce dernier sur le marché de l'art européen de la fin du XIXe siècle, sans négliger la part qui revient aux stratégies commerciales, à côté de rationalités plus « nobles ». E. Eldem en vient ainsi à livrer sa propre interprétation quant à l'orientalisme d'Osman Hamdi. En fait, la peinture de l'artiste ottoman serait fondamentalement une marchandise « bonne pour l'Occident » (p. 262). Elle traduirait à la fois l'intériorisation sincère par l'artiste des canons et des savoir-faire occidentaux et un sens bien compris du marché de l'art européen. Il est en effet tout un pan

[27] Sur l'« orientalisme » d'Osman Hamdi, voir Georgeon, « Le génie » ; Eldem, « An Ottoman Traveler » ; Ersoy, « Osman Hamdi Bey ».

[28] Çelik, « Speaking Back ».

« privé » de la production du peintre duquel le référentiel oriental se trouve entièrement évacué : voilà la preuve, estime E. Eldem, que l'artiste ottoman, pour être un homme et un artiste de son temps, n'avait pas moins su développer une distance face au rôle que son public européen lui assignait.

Dans le troisième et dernier mouvement de son texte, l'auteur opère une nouvelle régression chronologique pour s'intéresser aux années de jeunesse du peintre. On y apprend qu'Osman Hamdi avait lui-même servi de modèle oriental, dans sa jeunesse, à ses maîtres parisiens. Rien ne permet de savoir, au juste, comment l'intéressé avait vécu l'événement. Il faut donc, là encore, procéder par imputation et supposer un sentiment d'humiliation qui a bien dû déterminer les ambiguïtés ultérieures du peintre vis-à-vis des canons orientalistes. Suit une analyse généalogique détaillée du *Zeïbek à l'affût*, qui intéressera les historiens de l'art. Cette toile présentée par le jeune peintre ottoman à l'Exposition universelle de 1867 était fortement inspirée par *Les éclaireurs arabes* que son maître Gustave Boulanger avait soumis au Salon de 1857.

Le texte de M. Volait (p. 275-291) a ceci de commun avec le précédent qu'il se penche sur des déclinaisons non européennes du phénomène orientaliste, approché ici sous le motif du « *revival* mamelouk » à l'œuvre dans l'architecture cairote au tournant du XXe siècle. Celui-ci intervient, précise-t-elle, dans un contexte où « l'opprobre porte non pas sur le genre [orientaliste] en tant que tel mais sur sa version de foire » (p. 276). Seconde précision : loin d'être cantonnée à l'Égypte, la mise en scène et en pierre de l'Orient est un phénomène profondément transnational ; on ne saurait trop insister sur la « communauté de vue et de geste » (p. 278) qui unit Cairotes et Parisiens au moment où l'on installe la rue du Caire pour l'exposition universelle de 1889.

Cela dit, la vogue du néomamelouk doit être interprétée à l'aune d'enjeux proprement égyptiens. M. Volait étudie ainsi la contribution de l'architecte Saber Sabri (1854-1915), ingénieur en chef de l'administration des Waqfs, auquel on doit « quelques-unes des principales icônes du style » (p. 277) – ce qui n'est pas étonnant car les biens de mainmorte constituent le « dernier refuge de la souveraineté khédiviale en temps colonial ». Il est certes permis de lire le style néomamelouk comme un besoin de « constance esthétique » : la veine ne ferait guère qu'exprimer le désir de fidélité des Égyptiens à ce qu'ils conçoivent alors être une des composantes de leur identité – « habillage architectural du discours nationaliste égyptien » (p. 280), selon le motif de l'invention de la tradition.

Mais l'auteur préfère y voir une forme plus douce de revendication identitaire : l'expression d'un localisme « culturel » plutôt que d'un nationalisme « politique », l'affirmation par le pouvoir khédivial d'une singularité égyptienne au sein du monde arabe.

C'est dans la génération suivante que la contribution de l'esthétique orientaliste (il faut cette fois entendre le mot au sens étymologique : il s'agit d'une *sensibilité* artistique, mais aussi architecturale, littéraire, académique) révèle l'articulation complexe chez les élites égyptiennes entre un orientalisme qui est autant d'Orient que d'Europe et un nationalisme culturel, à la fois arabisant et égyptianisant. Cette dimension est révélée à travers la figure d'Ahmad Zakî (1867-1934) qui, né à Alexandrie, a des origines culturelles « mêlées » : marocaines, palestiniennes, peut-être kurdes. Bibliophile, traducteur polyglotte, franc-maçon, ce dernier voyage entre Paris et Istanbul et milite pour la régénération de « l'art musulman » en Égypte. L'« activisme patrimonial » (p. 287) de ce fascinant entrepreneur de renouveau culturel s'articule d'ailleurs à un projet plus large de réformation sociale.

Cet enchevêtrement du nativisme et de l'orientalisme trouve l'une de ses figures les plus éloquentes sous les traits du jeune Omar Sultan (1881-1917), qui se fait construire un musée sur sa propriété du Caire pour abriter une collection composée à la fois d'antiques égyptiens et d'objets d'art musulman. L'atmosphère qui se dégage des photographies du lieu n'a pourtant rien de comparable à celle des intérieurs orientalistes européens : tourné vers l'avenir, l'orientalisme est ici une discipline corporelle et un appel à la rédemption sociale et culturelle – non un lieu d'épuisement des fantasmes et d'assoupissement des corps. C'est dire à quel point cette belle contribution vient ébranler nos représentations les mieux ancrées.

Le texte de Z. Çelik (p. 293-320), déjà publié en anglais[29], traite des mutations parfois traumatisantes qui affectent les villes à majorité musulmane du pourtour méditerranéen au cours du long XIXe siècle : implantation de places publiques, transformation du bâti, réaménagement de l'environnement des mosquées, érection de monuments (statues équestres, tours d'horloge, arches triomphales). La force de cette contribution est d'étudier dans un même mouvement le Maghreb sous domination française et le Machrek ottoman : le texte juxtapose l'analyse d'une série de projets affectant les villes exposées à la colonisation française (Oran, Alger, Constantine, Tlemcen, Sidi Bel Abbès, Bône, Tunis, Sfax, Bizerte) aussi

[29] Il s'agit de la traduction du chapitre 3 de Çelik, *Empire*.

bien que celles assujetties au réformisme ottoman (Istanbul, Beyrouth, Damas, Mossoul, Haïfa, Jaffa, Jérusalem, Tripoli de Libye). La qualité des descriptions, ainsi que de nombreuses illustrations en fin d'ouvrage font de ce texte qui s'appuie sur une documentation archivistique originale un riche vivier pour tout enseignant chargé de préparer un cours sur les transformations urbaines dans la Méditerranée du XIXe siècle, ou encore sur la symbolique politique déployée par les empires (français, ottoman) auprès de leurs sujets.

Il reste que dans ce texte, qui est un chapitre de monographie, ni l'orientalisme ni les orientalistes ne sont au cœur du sujet. Surtout, Z. Çelik ne soutient pas une thèse clairement identifiable. Il aurait peut-être fallu justifier davantage les implications analytiques du rapprochement entre le cadre colonial français et le cadre impérial ottoman : s'agit-il de penser des interactions culturelles (franco-ottomanes) en matière d'urbanisme impérial ? Ou bien s'agit-il de juxtaposer deux expériences, plutôt dans une perspective d'histoire comparée ? Dans ce dernier cas, veut-on inférer de la comparaison la démonstration du caractère *colonial* de l'urbanisme ottoman ? Veut-on, au contraire, relativiser le caractère colonial de l'urbanisme français en Afrique du Nord, en montrant que, par delà la violence de l'occupation, les transformations dont les villes du Maghreb sont le théâtre sont, de manière plus fondamentale, l'expression d'une mutation *globale* des espaces urbains ? L'auteur admet certes « une culture impériale partagée et universelle à la fin du XIXe siècle » à propos des « monuments commémoratifs publics » introduits au Maghreb français aussi bien qu'au Levant ottoman. Mais c'est pour aussitôt nuancer ce propos : « Cependant ils étaient aussi façonnés par les spécificités de contextes historiques respectifs » (p. 315). Le lecteur apaisera sa faim en se reportant à la monographie originale.

Nous relevons ce qui nous semble être deux erreurs d'interprétation. À propos de la place d'Armes à Alger, qui fut dégagée dès 1830 pour les rassemblements de l'armée française, l'auteure écrit : « Deux ans ne s'étaient pas écoulés depuis l'occupation que la place d'Armes fut jugée indigne de la grandeur de l'empire français » (p. 294). La notion d'« empire français » est ici convoquée de façon anachronique, celle-ci n'apparaissant pas (au sens colonial du terme) avant la seconde moitié du XIXe siècle. De plus, ce n'est pas avant 1834 que la doctrine de l'« occupation restreinte », qui allait décider du maintien de la présence française en Algérie, fut adoptée par le gouvernement. Autrement dit, ni Alger ni l'Algérie ne faisaient partie de l'« empire français » en 1832 et ce ne fut certainement pas pour la « grandeur » de celui-ci que la place d'Armes

fut détruite cette année-là. D'autre part, l'auteure s'attèle à la description d'un projet de monument commémorant la brève visite de l'empereur en Algérie, en septembre 1860. Conçu par Viollet-le-Duc et soumis en 1864, l'ouvrage ne vit jamais le jour[30]. C'est probablement une erreur que d'identifier sur les plans de l'architecte, juste en dessous de l'aigle impérial placé en surplomb de l'édifice, « une sphère d'or d'où jaillissait la figure de Marianne » (p. 313)[31].

Le court texte proposé par N. Şeni (p. 321-329) en clôture de volume porte sur le « compagnonnage » de divers savants de langue allemande (essentiellement Albert Cohn et Louis Loewe) avec quelques figures du capitalisme financier européen du XIXe siècle (James de Rothschild, Moses Montefiore), les uns et les autres ayant en partage la judaïté et le désir d'améliorer le sort de leurs coreligionnaires d'Orient. Cette rencontre entre la science orientaliste et la haute banque s'inscrit dans le contexte plus large de l'émergence de la philanthropie. Malgré l'intention stimulante de l'auteur qui cherche à replacer la naissance de l'orientalisme académique dans le contexte socio-historique plus large des bouleversements de l'après-1789, le texte demeure une esquisse ou un essai davantage qu'une démonstration. Les notes en bas de page, peu nombreuses, ne sont pas toujours complètes (n. 2, p. 326) ; le propos est parfois elliptique, voire répétitif ; le lecteur navigue entre des considérations à valeur générale et des informations factuelles dont il ne discerne pas toujours la destination probatoire sinon l'origine documentaire. La consultation de la monographie originelle devrait, là encore, pallier ces frustrations[32].

Si E. Said nous a appris quelque chose, c'est que l'orientalisme, dans son acception esthétique et académique, est, pour partie au moins, affaire d'intertextualité[33]. Cela vaut pour les historiens : rien de plus orientaliste que d'écrire l'histoire des orientalistes. C'est cette piste d'histoire intellectuelle, en même temps qu'une approche toujours plus sociologique, qu'il convient de suivre pour penser et dépasser l'ornière de la polysémie ou du nominalisme en matière d'« orientalisme(s) ». À cet égard, *L'orientalisme, les orientalistes et l'Empire ottoman* apporte des éléments solides, convaincants et nouveaux à la réflexion collective.

30 Jansen, « Un monument ».
31 Cf. Agulhon, *Marianne*. Voir en particulier le chapitre 5 (Agulhon, « Mariolâtrie »).
32 Şeni, *Les inventeurs*.
33 « *Orientalism is after all a system for citing works and authors* » : Said, *Orientalism*, p. 23.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Agulhon (Maurice), *Marianne au Combat : l'imagerie et la symbolique républicaines de 1789 à 1880*, Paris, Flammarion (coll. *Bibliothèque d'ethnologie historique*), 1979.

Agulhon (Maurice), « Mariolâtrie et "Mariannolâtrie", 1852-1870 », in Agulhon, *Marianne*, p. 157-175.

Barthold (Vassili V.), *La découverte de l'Asie : histoire de l'orientalisme en Europe et en Russie*, trad. et éd. Basile Nikitine, Paris, Payot (coll. *Bibliothèque historique*), 1947.

Boulaâbi (Ridha), *Les Orientaux face aux orientalismes*, Paris, Paul Geuthner, 2013.

Charle (Christophe), « Le temps des hommes doubles », *Revue d'histoire moderne et contemporaine* 39/1 (1992), p. 73-85.

Conférence d'ouverture de M. Nicolas Vatin, directeur d'études, Études ottomanes, XVe-XVIIIe siècle : 10 nov. 2000, Paris, École pratique des hautes études (coll. *Publication des conférences d'ouverture des directeurs de section* 7), 2001.

Çelik (Zeynep), « Speaking Back to Orientalist Discourse », *in* Jill Beaulieu, Mary Roberts eds., *Orientalism's Interlocutors: Painting, Architecture, Photography*, Durham, Duke University Press (coll. *Objects/Histories*), 2002.

Çelik (Zeynep), *Empire, Architecture, and the City: French-Ottoman Encounters, 1830-1914*, Seattle, University of Washington Press (coll. *Studies in Modernity and National Identity*), 2008.

Darmesteter (James), *Critique et politique*, Paris, Calmann Lévy, 1895.

Davids (Arthur Lumley), *A Grammar of the Turkish Language*, Londres, Parbury & Allen, 1832.

Davids (Arthur Lumley), *Grammaire turke*, Londres, trad. Sarah Davids, Londres, W. H. Allen, 1836 (URL : archive.org/details/grammaireturkep00davigoog, consulté le 28 avr. 2015).

Débarre (Ségolène), *Cartographier l'Asie Mineure : l'orientalisme allemand à l'épreuve du terrain (1835-1895)*, Paris-Louvain, Peeters (coll. *Turcica* 21), 2015.

Eldem (Edhem), « An Ottoman Traveler to the Orient Osman Hamdi Bey », *in* İnankur *et al.* dir., *The Poetics*, p. 183-195.

Elias (Norbert), *Mozart : sociologie d'un génie*, éd. Michael Schröter, trad. Jeanne Etoré, Bernard Lortholary, Paris, Seuil (coll. *La librairie du XXe siècle*), 1991.

Ersoy (Ahmet), « Osman Hamdi Bey and the Historiophile Mood : Orientalist Vision and the Romantic Sense of the Past in Late Ottoman Culture », *in* İnankur *et al.* dir., *The Poetics*, p. 145-155.

Georgeon (François), « Le génie de l'ottomanisme : essai sur la peinture orientaliste d'Osman Hamdi (1842-1910) », *Turcica* 42 (2010), p. 143-166.

Gobineau (Joseph Arthur de), *Essai sur l'inégalité des races humaines*, Paris, Librairie de Firmin-Didot Frères, 1853-1855, 4 vol.

Gouguenheim (Sylvain), *Aristote au Mont-Saint-Michel : les racines grecques de l'Europe chrétienne*, Paris, éd. du Seuil (coll. *L'Univers historique*), 2008.

Gökalp (Ziya), *Türkçülüğün Esasları* [les principes du turquisme], éd. Mehmet Kaplan, Istanbul, Millî Eğitim Basımevi, 1976 (1re éd. : 1923).

Hitzel (Frédéric) dir., *Istanbul et les langues orientales, Actes du colloque, Istanbul, 29-31 mai 1995*, Paris, L'Harmattan (coll. *Varia Turcica* 31), 1997.

İnankur (Zeynep), Lewis (Reina), Roberts (Mary) dir., *The Poetics and Politics of Place: Ottoman Istanbul and British Orientalism, Proceedings of Symposium, Suna and Inan Kiraç Foundation, Pera Museum, Istanbul, 27-28 Nov. 2008*, Istanbul, Pera Müzesi (coll. *Pera Museum Publication* 46, *Symposium Series* 1), 2011.

Jansen (Jan C.), « Un monument pour le "Royaume arabe" ? Politiques symboliques et enjeux de pouvoir à Alger, dans les années 1860 », *in* Emmanuelle Sibeud *et al.* dir., *Cultures d'empires ? Circulations, échanges et affrontements culturels en situations coloniales et impériales, Actes du colloque de Paris, 22-24 oct. 2009*, Paris, Karthala, à paraître.

Kouloughli (Djamel), « Ernest Renan : un antisémitisme savant », *Histoire Épistémologie Langage* 29/II (2007), p. 91-112.

Lardinois (Roland), *L'invention de l'Inde : entre ésotérisme et science*, Paris, CNRS Éditions (coll. *Monde indien, sciences sociales, XVe-XXIe siècle*), 2007.

Laurens (Henry), « Orient et origine », in *id.*, *Orientales -I- Autour de l'expédition d'Égypte*, Paris, CNRS Éditions (coll. *Moyen-Orient*), 2007, p. 271-284.

Mangold (Sabine), *Eine „weltbürgerliche Wissenschaft": die deutsche Orientalistik im 19. Jahrhundert*, Stuttgart, F. Steiner (coll. *Pallas Athene* 11), 2004.

Marchand (Suzanne L.), *German Orientalism in the Age of Empire: Religion, Race, and Scholarship*, New York, Cambridge University Press (coll. *Publications of the German Historical Institute*), 2009.

Marchand (Suzanne L.), « Positivism and the Origins of the Aryan-Semitic Divide », in *id.*, *German Orientalism*, p. 124-130.

Marchand (Suzanne L.), « On Aryans and Semites », in *id.*, *German Orientalism*, p. 295-300.

Messaoudi (Alain), *Savants, conseillers, médiateurs : les arabisants et la France coloniale (vers 1830 – vers 1930)*, Thèse de doctorat, Université Paris I, 2008.

Michaud [(Louis-Gabriel) dir.], *Biographie universelle ancienne et moderne*, 2e éd., Paris-Leipzig, C. Desplaces – F. A. Brockhaus, t. XXXV, s. d.

Mouradgea d'Ohsson (Ignace), *Tableau historique de l'Orient*, Paris, Imprimerie Didot, 1804.

Moussa (Sarga), *La relation orientale : enquête sur la communication dans les récits de voyage en Orient (1811-1861)*, Paris, Klincksieck (coll. *Littérature des voyages* 9), 1995.

Moustapha Djelaleddin, *Les Turcs anciens et modernes*, Paris, A. Lacroix, 1870.

Müller (Max), *La science du langage : cours professé à l'institution royale de la Grande-Bretagne*, trad. Georges Harris, Georges Perrot, Paris, Auguste Durand, 1864 (éd. originale : 1862).

Olender (Maurice), *Les langues du paradis : Aryens et Sémites – un couple providentiel*, Paris, Gallimard – Le Seuil (coll. *Hautes Études*), 1989.

Pérouse (Jean-François), « Hyperistanbul : les grands projets d'aménagement urbain en Turquie », *La Vie des idées*, 24 sep. 2013 (URL : www.laviedesidees.fr/Hyperistanbul.html, consulté le 17 déc. 2014).

Poliakov (Léon), *Le mythe aryen : essai sur les sources du racisme et des nationalismes*, Bruxelles, éd. Complexe (coll. *Historiques, Bruxelles* 34), 1987 (1re éd. : 1971).

Pouillon (François) dir., *Dictionnaire des orientalistes de langue française*, Paris, Institut d'études de l'islam et des sociétés du monde musulman – Karthala, 2008.

Pouillon (François), « Introduction : mort et résurrection de l'orientalisme », *in* François Pouillon, Jean-Claude Vatin dir., *Après l'orientalisme : l'Orient créé par l'Orient, Actes du colloque « L'orientalisme et après ? Médiations, appropriations, contestations », Paris, 15-17 juin 2011*, Paris, Institut d'études de l'islam et des sociétés du monde musulman – Karthala, 2011, p. 13-35.

Rabault-Feuerhahn (Pascale), *L'archive des origines : sanskrit, philologie, anthropologie dans l'Allemagne du XIXe siècle*, Paris, éd. du Cerf (coll. *Bibliothèque franco-allemande*), 2008.

Rabault-Feuerhahn (Pascale), Trautmann-Waller (Céline) dir., *Itinéraires orientalistes entre France et Allemagne* (*Revue germanique internationale* 7), 2008.

Renan (Ernest), *Histoire de l'étude de la langue grecque dans l'occident de l'Europe depuis la fin du Ve siècle jusqu'à celle du XIVe*, éd. Perrine Simon-Nahum, Jean-Christophe de Nadaï, Paris, Cerf (coll. *Patrimoines, histoire des religions*), 2009.

Said (Edward W.), *Orientalism*, New York, Pantheon Books, 1978.

Schwab (Raymond), *La Renaissance orientale*, Paris, Payot (coll. *Bibliothèque historique*), 1950.

Szurek (Emmanuel), *Gouverner par les mots : une histoire linguistique de la Turquie nationaliste*, Thèse de doctorat, Paris, École des hautes études en sciences sociales, 2013.

Şeni (Nora), *Les inventeurs de la philanthropie juive*, Paris, La Martinière, 2005.

Toner (Jerry), *Homer's Turk: How Classics Shaped Ideas of the East*, Cambridge MA, Harvard University Press, 2013.

Topinard (Paul), *L'anthropologie*, Paris, C. Reinwald et cie. (coll. *Bibliothèque des sciences contemporaines*), 1876 [URL : www.archive.org/stream/lanthropologie00topi#page/n5/mode/2up, consulté le 13 mai 2015].

Valensi (Lucette), « Éloge de l'orient, éloge de l'orientalisme : le jeu d'échecs d'Anquetil-Duperron », *Revue de l'histoire des religions* 212 (1995), p. 419-452.

Waardenburg (Jean-Jacques), *L'islam dans le miroir de l'Occident : comment quelques orientalistes occidentaux se sont penchés sur l'islam et se sont formé une image de cette religion : I. Goldziher, C. Snouck Hurgronje, C. H. Becker, D. B. Macdonald, Louis Massignon*, Paris, Mouton & Co (coll. *Recherches méditerranéennes, bibliographies* 3), 1963.

Wokoeck (Ursula), *German Orientalism: The Study of the Middle East and Islam from 1800 to 1945*, Londres, Routledge (coll. *Culture and Civilization in the Middle East* 16), 2009.

Comptes rendus

Kolovos (Elias) dir., *Μοναστήρια, οικονομία και πολιτική από τους μεσαιωνικούς στους νεώτερους χρόνους* [monastères, économie et politique du Moyen Âge à l'époque moderne], Héraklion, Panepistêmiakes Ekdoseis Krêtês – Ekdoseis Philosophikês Scholês Panepistêmiou Krêtês (coll. *Symvoles stis epistêmes tou anthrôpou, Historia*), 2011, xviii + 289 p.

En 1996, *Sacred Trust* s'était attaqué à la question de l'impact de l'Église sur le développement économique au Moyen Âge en proposant, de façon un brin provocatrice, de l'aborder selon les règles du fonctionnement d'une entreprise économique en bonne et due forme. C'était reformuler à la lumière de la théorie économique moderne l'idée de l'Église médiévale comme institution dominante du féodalisme que défendent des historiens tels qu'Alain Guerreau ou Jérôme Baschet. Ce fut cette place proéminente, dérivée d'un monopole jalousement défendu de l'économie du salut, qui l'a rendue propriétaire d'une colossale propriété foncière et d'un capital à faire pâlir tous les monarques de l'époque. Une place à part était faite dans ce volume aux monastères, « agents de la corporation Église », « succursales » privilégiées pour la « domination du marché » dans son action dans la société[1]. Ce livre osait l'« hérésie » de s'attaquer ainsi à la question de la religiosité avec les instruments des sciences sociales, non sans exclure un rôle positif que l'Église romaine aurait jadis tenu dans l'organisation de l'économie médiévale.

Une telle approche n'a pas laissé insensibles les spécialistes du christianisme orthodoxe, domaine dans lequel les mêmes problèmes se posent, quoique de manière différente. Inspirés par cette percée méthodologique, plusieurs chercheurs grecs, travaillant en Grèce ou ailleurs, se sont réunis pendant trois ans dans un groupe informel d'étude comparée des monastères. Leur réflexion a abouti à une rencontre scientifique du 17 au 19 décembre 2009 au sein du département d'Histoire et d'Archéologie de l'université de Crète à Réthymnon. Deux ans plus tard, le fruit de leur travail voyait le jour. Le but du groupe

[1] Davidson (Audrey B.), « Monasteries as Agents of the Corporate Church », *in* Robert B. Ekelund, Robert F. Hébert, Robert D. Tollison, Gary M. Anderson, Audrey B. Davidson, *Sacred Trust: The Medieval Church as an Economic Firm*, New York, Oxford University Press, 1996, p. 42-59.

Turcica, 46, 2015, p. 345-418. doi: 10.2143/TURC.46.0.3087642

selon les objectifs esquissés par E. Kolovos dans une introduction consistante (p. ix-xviii) était d'explorer tant l'économie interne des monastères orthodoxes que leur rôle dans l'ensemble de l'économie de la société, surtout rurale. Le pari du recueil était donc d'historiciser la « religiosité » et de la traiter dans son contexte, là où les considérations spirituelles sont inséparables d'autres facteurs sociaux, politiques et économiques. Cela d'autant plus que le phénomène monastique, développé à partir du IVe siècle et pesant encore d'un poids important dans la vie des sociétés chrétiennes, se prête à une étude historique dans la longue, voire très longue durée. Il le devient plus encore lorsqu'il est envisagé à travers des époques de grands tournants, comme celui de l'époque médiévale à la modernité.

Ce livre se remarque donc d'emblée par une approche comparatiste de large respiration, réunissant de manière ambitieuse sous la même couverture les domaines occidental, byzantin, postbyzantin et ottoman. Alors que la qualité du volume entier est de très haut niveau, on nous pardonnera – spécialité oblige – de nous intéresser de plus près aux études consacrées notamment à la dernière période.

Un premier ensemble signé par Eléni Sakellariou (« Les monastères dans l'Occident médiéval : leurs rapports au politique et à l'économie, VIIIe-XIe s. », p. 1-30), Aglaïa Kasdagli (« *Nihil sub sole novum* : réflexions sur l'historiographie à partir de l'exemple des moines cisterciens au Moyen Âge central », p. 31-51) et Marina Koumanoudi (« Aspects du monachisme occidental dans l'Orient hellénolatin au Moyen Âge », p. 69-115) s'interroge sur plusieurs facettes des évolutions occidentales du phénomène monastique. Les études retracent la formation de la propriété monastique en étroite connexion avec le développement des royautés et des aristocraties, en quête d'un meilleur contrôle des territoires et de légitimation, à travers quelques études de cas sur l'ordre cistercien et bénédictin, avec ses ramifications en Orient latin. Deux autres études, signées par Olga Gratziou (« *Adeste fideles*... : sanctuaires birituels des monastères crétois à l'époque vénitienne », p. 117-139) et Nikos Karapidakis (« De la piété à la gestion financière : églises, monastères et fondations pieuses à Corfou, XVIe-XVIIIe s. », p. 141-153), s'intéressent aux monastères des deux rites durant la domination vénitienne dans les îles. Sont ainsi évoquées les stratégies visant à imposer à travers les monastères latins une domination symbolique sur les fidèles orthodoxes, également responsables de la diffusion au sein de la population grecque de diverses pratiques relevant de formes de piété modernes.

Avec deux autres contributions, on entre dans la transition vers l'époque ottomane. Kostis Smyrlis (« Les monastères durant les derniers siècles de Byzance : rôle économique et rapports avec l'État, XIIIe-XVe s. », p. 53-68) analyse le rôle des monastères dans la vie politique de l'Empire byzantin en soulignant la place éminente qu'ils parviennent à occuper par leur force économique. Aspect non négligeable qui offrit même un fond d'urgence, où les empereurs pouvaient puiser par confiscation pour subvenir aux besoins d'un trésor vide durant la crise du XIVe siècle, notamment sous l'effet de l'avancée ottomane. Cela n'allait pas de soi et explique en partie les rapports tendus des moines avec l'institution impériale. En contrepoint, on peut y voir l'une des causes des bonnes relations qui s'instaurent entre moines et sultans. Elizabeth Zachariadou (« La sécurité des navigateurs dans la mer Égée et les monastères », p. 155-162) analyse, quant à elle, la fonction régulatrice jouée par l'ordre de Rhodes dans la mer Égée au XIVe siècle. Sur la base de quelques exemples de « saufconduits maritimes », elle révèle les relations établies entre l'Athos et Rhodes, sur la base notamment d'un tel acte accordé par le grand maître au monastère Saint-Georges de Skyros, métoche de Lavra. Les deux articles

évoquent l'implication des monastères dans la navigation maritime, ou bien dans le système financier en général, participant de la sorte à l'échange méditerranéen de l'époque en dépit de la piraterie turque à laquelle la victoire vénitienne des Dardanelles (1416) ne put mettre fin.

C'est dans un milieu complètement différent que ces relations devaient se constituer à partir de la fin du XIVe siècle, lorsque les grands monastères des Balkans entrent progressivement sous la domination politique des sultans ottomans, dont ils sollicitent et obtiennent la protection. Phokion Kotzageorgis s'attaque à ce sujet sous un angle particulier : « Les monastères comme élites ottomanes locales » (p. 163-190), titre qui aurait très bien pu être assorti d'un grand point d'interrogation, tant il est vrai que dans ses conclusions l'auteur se montre sceptique, non sans avoir au préalable extrait la substantifique moelle de son matériau. Prenant comme caractéristiques des élites locales non seulement leur richesse, mais aussi leur pouvoir politique et leur reconnaissance institutionnelle par le centre, l'auteur articule sa réflexion selon une chronologie définie en trois époques : XVe siècle – formation de l'élite centrale ; XVIe siècle – consolidation de celle-ci ; XVIIe siècle – crise de l'élite centrale et émergence des élites locales. Durant cette longue cristallisation d'une élite locale, les monastères, en se soumettant au sultan, représentèrent donc un élément essentiel permettant aux Ottomans d'engranger l'adhésion des populations orthodoxes, qui purent en échange conserver en bonne mesure leurs richesses, voire les multiplier. Nonobstant les privilèges fiscaux et la protection (à l'exception de la crise des confiscations de 1568-1569), il semblerait que les monastères n'aient pas vraiment joué de rôle politique, ne fût-ce qu'au niveau local. L'étude des documents ottomans conservés dans les archives monastiques amène l'auteur à conclure que, malgré leur rôle dans la gestion des affaires des communautés orthodoxes, les monastères ne se qualifient pas d'élites locales ottomanes. Leur marge d'action fut cantonnée entre les élites locales proprement dites et les rayas, dont les monastères parviennent seulement à se distinguer par un statut à part. Dans cette posture subalterne, les monastères n'ont pas tenté, ou au moins n'ont pas réussi, à convertir leurs fortunes en capital politique local, à la différence d'une pléthore de notables musulmans des provinces. Comme nous le comprendrons encore mieux à partir des contributions suivantes, une telle transformation a été enrayée par le refus de l'État musulman de leur octroyer un statut juridique clair. Tout en se distinguant au sein de la communauté orthodoxe, les monastères n'ont donc pas intégré le champ politique de l'élite ottomane locale.

C'est à l'analyse de cet entre-deux indéterminé que s'appliquent les contributions suivantes, traitant des rapports des monastères avec les autorités ottomanes locales d'un côté et avec les laïcs orthodoxes de l'autre. Ainsi, Dimitris Dimitropoulos (« Monastères chrétiens et autorités ottomanes provinciales : aspects des relations locales de patronage », p. 191-205) transpose ses analyses à la fin du XVIIIe et au début du XIXe siècle, en s'intéressant à quelques figures de gouverneurs locaux ottomans qui avaient usurpé une certaine autonomie par rapport au gouvernement central, tel le célèbre Ali pacha de Ioaninna. Contestant le mythe de l'état de terreur perpétuel dans lequel les monastères auraient survécu durant l'époque ottomane, l'auteur s'attèle à le réduire aux simples réalités. Dépourvus de tout droit du sabre, les monastères devaient développer diverses stratégies pour s'assurer la protection des élites ottomanes locales. Ainsi les moines de la Grande-Grotte-de-Kalavryta accueillent tel officier musulman pour prévenir les attaques des Albanais, alors qu'un Ali pacha, bien intégré dans les réseaux locaux, préside la fondation d'un monastère dédié à saint Côme l'Étolien. Mais ces relations

impliquaient en même temps une contrepartie économique importante, d'où l'ambigüité ressentie face à cette situation.

Le même quiproquo affectait, selon Sophia Laiou (« Relations entre moines et laïcs chrétiens durant l'époque ottomane », p. 207-223), l'action des monastères dans le cadre de la société des rayas orthodoxes. En se fondant sur les fonds ottomans des archives des monastères de Barlaam des Météores, de Leimonos de Lesbos, de Samos, d'Andros, de Saint-Jean de Patmos et enfin de plusieurs monastères athonites (Stavronikita, Esfigmenou, Chilandar et Karakallou), elle s'intéresse aux rapports de production sur les terres monastiques et aux initiatives financières qui faisaient des monastères les prêteurs par excellence pour les laïcs orthodoxes. Dans le cadre d'intérêts économiques mutuels, les monastères réussissent à investir leur capital symbolique (comme médiateurs privilégiés, sur le plan local, de l'économie du salut), qu'ils convertissent sous la forme d'un fort développement économique, parfois même au détriment des communautés paysannes sur lesquelles ils assurent leur domination. Aider les communautés à payer leurs dettes envers le fisc ottoman revenait souvent à racheter leurs propriétés agricoles, qui intégraient ainsi les domaines monastiques.

Nous comprenons mieux dans quel cadre juridique pouvaient prospérer de cette manière les fortunes monastiques. John C. Alexander (Alexandropoulos), pionnier de l'étude du statut juridique des monastères orthodoxes à l'époque ottomane, approfondit ici une fois de plus les subtilités de la question (« Donations chrétiennes et *waqf* musulmans : les zones "grises" de la propriété terrienne des monastères orthodoxes », p. 225-233). L'auteur entend faire la part des choses entre les dispositions du régime juridique de la charia et le statut *de facto* des moines comme rayas. Cette ambigüité restera pratiquement irrésolue jusqu'au XIXe siècle, tiraillée entre les réalités de terrain et les exigences du droit musulman. Les monastères, reconnus dans les documents ottomans comme institutions religieuses/charitables, étaient-ils cependant – et dans quelle mesure – conformes au droit musulman (hanéfite) ? La question mérite d'être posée tant il est vrai que le droit islamique des fondations religieuses (*waqf*) obéit à des règles différentes de celles qui régissent les fondations monastiques chrétiennes. Deux aspects sont notamment retenus : l'inaliénabilité et le rapport avec le domaine public (*miri*). Or ici la distinction est de taille, car l'inaliénabilité d'une fondation – fortement affirmée dans le *fiqh* – n'était pas moins mise en question par la mauvaise gestion des administrateurs après la mort du fondateur, qui pouvait ainsi diminuer l'effet perpétuel de la dédicace. Le second élément vise les donations qui étaient faites en faveur des monastères – selon le droit canonique – donc envers des personnes morales, que le droit musulman ne reconnaissait pas comme telles, puisqu'il considérait comme sujets de droit les seuls individus (en l'occurrence, ceux appartenant à une catégorie pérenne, par ex., les moines, les pèlerins, les pauvres …). Ce sont ces incongruités qui, tombées sous l'œil averti du *şeyh-ül islam* Ebu's-su'ud, l'ont amené à considérer en 1568 que les propriétés athonites ne réunissaient pas les conditions légales du *waqf*, et à décréter par conséquent leur confiscation. À partir de cet évènement, les monastères orthodoxes prirent connaissance de ces subtilités et développèrent non seulement des stratégies pour racheter une partie des propriétés perdues, mais aussi pour les rendre plus adéquates au statut de *waqf*[2]. Cette activité explique comment, avant même

[2] Une manière d'échapper aux contraintes du régime du *waqf* fut l'investissement des monastères athonites dans les Principautés roumaines qui, tout en se trouvant sous la domination politique de l'Empire ottoman ne l'étaient pas en même temps sous les règles

la fin du XVIe siècle, réapparaissent dans les sources des références à la conformité du statut de *waqf* de certains monastères. Si similitude il y a entre les deux régimes juridiques, cela se doit en effet à un travail d'ajustement conscient opéré naturellement par les rayas, qui savaient jouer à leur profit de l'accommodement ottoman.

Des éléments de réponse sur la façon dont l'assimilation des propriétés monastiques au statut de *waqf* s'est réalisée sont fournis dans l'article de E. Kolovos (« Monastères orthodoxes et *tekkes* des derviches : pour une approche comparatiste de leur rôle économique et politique dans la société ottomane », p. 235-251). Nous connaissons mieux aujourd'hui le rôle des derviches – ordres mystiques, mais point seulement – dans l'islamisation de l'Asie Mineure, en particulier leur rôle essentiel de relais de l'autorité ottomane dans les territoires[3]. La figure du cheikh Edebali et la légende du rêve d'Osman suffisent à illustrer les liens profonds entre les premiers Ottomans et les derviches, dont les institutions représentaient à la fois des foyers de foi musulmane et des agents de colonisation rurale et de contrôle des territoires. C'est pourquoi ils furent appuyés par les émirs ottomans qui reconnurent à leurs fondations religieuses en Asie Mineure et dans les Balkans un statut de *waqf*. Ce serait sur ce modèle que les moines orthodoxes de Saint-Jean-le-Précurseur de Serrès, ceux du mont Athos à partir de 1373 et probablement ceux de Vlatadon de Thessalonique après 1430 sollicitèrent et obtinrent la protection de Murad Ier et de Murad II, pour eux et pour toutes leurs propriétés. Au XVIe siècle, sous la protection du sultan, le patronage sur les deux catégories d'établissements était exercé par d'autres membres de l'élite ottomane, comme tel gouverneur provincial sur le *tekke* de Seyyit Ghazi ou telle princesse de Moldavie sur les monastères athonites. Ces intermédiaires ne coupaient cependant pas le lien avec le centre politique à Constantinople. Grâce à ces liens, tant les *tekke* des derviches que les monastères orthodoxes s'avérèrent être des courroies de transmission de la légitimité ottomane dans les milieux ruraux à travers les Balkans.

On passe à l'époque postottomane avec Tassos Anastassiadis (« Terres saintes, terres profanes : économie morale et politique des monastères orthodoxes dans l'État grec contemporain », p. 253-285) qui examine, des points de vue historique, sociologique et anthropologique, la question de la sécularisation des propriétés monastiques en Grèce, de 1833 au scandale du monastère de Vatopédi (2008). Il étudie les effets prolongés de l'époque ottomane qui avait permis au patrimoine foncier monastique d'éviter les sécularisations successives qui balayèrent l'Europe après la Réforme, avec les Lumières (dans l'Empire et en Russie) ou enfin après la Révolution française. L'État moderne grec hérita ainsi d'une immense fortune monastique qu'il n'a pratiquement jamais réussi à séculariser intégralement. Pour comprendre ce phénomène, l'auteur avance, à la place d'une vision bipolaire opposant État et Église, une lecture en trois termes : l'élite d'État, la hiérarchie ecclésiastique (épiscopat grec) et les monastères, tous les trois en compétition pour le contrôle de la propriété ecclésiastique. Après un utile rappel historique sur la constitution

de la religion musulmane : voir dernièrement Durand (Guillaume), « Une conséquence inattendue de la politique fiscale du sultan Selim II : de l'origine de la dédicace aux autorités athonites des couvents de Valachie et de Moldavie », *Turcica* 44 (2012-2013), p. 167-199.

[3] Küçükhüseyin (Şevket), *Selbst- und Fremdwahrnehmung im Prozess kultureller Transformation: Anatolische Quellen über Muslime, Christen und Türken (13.-15. Jahrhundert)*, Vienne, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (coll. *Sitzungsberichte* 825; *Veröffentlichungen zur Iranistik* 63), 2011.

à travers le temps de la fortune monastique, il montre qu'environ 25 % du territoire grec continua d'appartenir aux monastères même après la confiscation de 1833. Si la confiscation se fait au nom de la nation, avec pour but déclaré de financer la formation d'une nouvelle génération de prêtres, l'épiscopat se retrouve de ce fait aux côtés de l'État. Une analyse sociologique permet de mettre en lumière les raisons de cet échec : les monastères s'y opposent au nom de la représentativité du monde rural qu'ils mobilisent pour leur défense. En effet, le patronage exercé au niveau des collectivités rurales et des élites locales permet aux monastères de résister même à l'épiscopat allié avec l'État. À une époque qui opposait l'Église autocéphale grecque au Patriarcat œcuménique, les monastères trouvèrent également un appui auprès de ce dernier, sur la base d'une solidarité consolidée depuis l'époque ottomane. Cela n'est cependant pas sans poser des questions morales qui retentissent dans l'histoire de l'Église grecque, périodiquement secouée par des affaires d'argent, et qu'Anastassiadis s'attèle à éclairer à l'aune d'une lecture anthropologique du *skandalo* inspirée par la théorie mimétique de René Girard.

Grâce à cette collection d'études, l'économie politique du monde monastique orthodoxe s'enrichit de la sorte d'une contribution novatrice, multidisciplinaire et transpériodique qui ouvre à d'autres horizons tout un nouveau champ de questions fertiles. Les études sur la fortune monastique de l'Église grecque devraient nécessairement s'articuler à celles s'intéressant à la même question dans les Principautés roumaines, autonomes dans l'Empire ottoman, où les monastères grecs ont acquis à partir du XVIe siècle des possessions importantes à titre de dédicaces princières et nobiliaires. L'interconnexion entre le domaine grec et roumain reste déterminante jusqu'à la sécularisation, réussie, décrétée en 1863 par Alexandru Ioan Cuza, prince régnant des Principautés unies, acte qui fut une étape décisive dans la constitution de l'État roumain moderne. Les résultats d'une telle comparaison devraient enfin être confrontés à la même problématique formulée au sein de l'Église russe, depuis le débat du XVIe siècle entre les adversaires et les partisans des propriétés monastiques[4], jusqu'à la sécularisation entamée par Pierre Ier en 1701 et achevée par Catherine II en 1764. C'est ainsi, dans un très large contexte orthodoxe, que l'on apercevra mieux la paradoxale spécificité de l'époque ottomane, où pour maintes raisons les sultans, bien que musulmans, se sont montrés plus bienveillants envers les monastères orthodoxes qu'à la même époque les empereurs et les impératrices russes.

Dan Ioan Mureşan

Vaivre (Jean-Bernard de), Vissière (Laurent), *Tous les deables d'enfer : relations du siège de Rhodes par les Ottomans en 1480*, Genève, Droz (coll. *Travaux d'humanisme et Renaissance* 529), 2014, 878 p. + 58 p. de pl. en noir et en couleur.

Le volume de près de 880 pages que nous livrent J.-B. de Vaivre et L. Vissière est un impressionnant monument d'érudition intelligente, justement salué par Philippe Contamine qui en a rédigé la préface. Le but que s'étaient fixé les auteurs était de rassembler le

[4] Pliguzov (Andrej Ivanovič), *Полемика в русской церкви первой трети XVI столетия*, Moscou, Indrik, 2002.

principal du corpus de documents, littéraires ou non, concernant le siège de Rhodes par les Ottomans en 1480, en proposant une édition critique irréprochable de textes pour la plupart connus dans des éditions anciennes ou non scientifiques. Certains sont même des inédits comme l'*Histoire journalière*, manuscrit conservé à la Bibliothèque nationale de France, probablement copié à Rhodes dans les locaux de la Chancellerie, texte qui fut peu exploité et qui comble certaines lacunes du récit officiel de Guillaume Caoursin. Si les auteurs se sont associé quelques collègues spécialistes de domaines où ils ne se jugeaient pas suffisamment compétents (Jean-Louis Bacqué-Grammont, Els Leijzer-Baumé, Andrea Martignoni, Katerina Pytlova), ils ont assuré l'essentiel de cet énorme travail.

Les textes sont répartis en dix sections : « Lettres écrites durant le siège de Rhodes » ; « L'*Histoire journalière* » ; « Giacomo della Corte, *Oratio* ou *De Urbis Colossensis obsidione a. 1480 a Turcis tentata* » ; « Guillaume Caoursin, *Récits du siège* » ; « Mary du Puis, *Le Siege de Rhodes* » ; « Récits brefs » ; « *La Guerre du Turc contre Rhodes* » (il s'agit de deux versions, la première rédigée peu après le siège, d'un poème italien plus épique que documentaire) ; « Échos occidentaux » ; « Témoignages ottomans » ; « Récits de pèlerins ». Chacun des textes est soigneusement édité et si nécessaire traduit en français, assorti de notes donnant brièvement les éclaircissements indispensables et précédé d'une introduction présentant systématiquement l'auteur, le contexte, la signification du document, la bibliographie et l'état des sources. Le lecteur peut ainsi faire un usage approprié de la masse documentaire qui lui est fournie, distinguer les documents politiques, les témoignages directs et indirects – on doit ainsi aux pèlerins un accès aux traditions orales qui nous auraient autrement échappé –, enfin la production de propagande orchestrée par l'Ordre – et au premier chef par Guillaume Caoursin –, destinée à appuyer les campagnes pontificales d'indulgence et, plus largement, à faire valoir les chevaliers de Rhodes auprès des chrétiens d'Occident (qui les subventionnaient). Il n'est pas jusqu'à *La guerra del Turco contra Rhodi* qu'il ne faille lire en tenant compte du contexte politique : ce poème épique, visant sans doute dans sa première version à soutenir la campagne d'indulgence du pape, semble dans sa seconde version surtout destiné à redorer le blason de la monarchie de Naples.

Un riche et passionnant dossier iconographique de 58 illustrations en couleur constitue un apport historique aussi important que le corpus de textes. Ces œuvres d'art de grande qualité – parfois des chefs d'œuvre – sont aussi des documents historiques que les auteurs commentent et utilisent fréquemment et à très bon escient.

J-B. de Vaivre et L. Vissière ne se sont pas bornés à cet immense travail d'édition. Ils ont également rédigé une introduction générale de 100 pages. Une première partie est consacrée à la présence hospitalière à Rhodes. On signalera particulièrement le chapitre central, « Un ordre bâtisseur », et la restitution de l'état de la place en 1480. Sur l'enracinement de l'Ordre dans le Dodécanèse, on regrettera peut-être une vision un peu « croisée » qui néglige les ententes avec l'émirat de Menteşe ou les Ottomans et l'importance du commerce, néanmoins évoquée dans les pages sur la population avec un amusant commentaire (p. 60) : « ce qui prouve que, même avec les Ottomans, le commerce demeurait possible. » La seconde partie est consacrée au siège lui-même, sous la forme de trois chapitres : « Le siège avant le siège » ; « Les opérations militaires » ; « Les enjeux d'un siège ». Ici encore, on regrettera une vision un peu manichéenne des Ottomans. Pour nos auteurs, le siège était inéluctable : Meḥmed II entendait faire passer sous sa domination l'ancien monde grec et il fit donc la guerre à toutes les puissances occidentales qui, à l'issue des croisades, avaient gardé des terres et des îles en Méditerranée orientale. Il me semble qu'il

s'agit là d'une idée un peu contestable et l'analyse un peu précise de la conquête ottomane des îles de l'Égée – achevée avec la prise de Chio, proie pourtant facile, près de deux siècles plus tard – ne donne guère l'impression d'une politique cohérente et systématique, sans compter les conquêtes, sans plan préconçu ou instructions du souverain, par un Hayre-d-dîn Barberousse ou un Piyâle Paşa. En revanche, on peut aussi concevoir que le sultan ait eu des sentiments mitigés à l'égard des hospitaliers, qui refusaient en effet de verser tribut, qui avaient participé activement à la ligue pontificale de 1456-1457 et qui jouaient un rôle de premier plan dans la course. Sans tomber dans l'excès inverse d'une vision irénique du conquérant de Constantinople, il paraît donc excessif de réduire sa politique à une agressivité systématique. Au demeurant, si l'on connaît les actes des Ottomans, il est souvent difficile de les interpréter, dans la mesure où l'on ignore le plus souvent le contenu de leurs délibérations. Quoi qu'il en soit, ce petit regret pèse peu à côté de l'apport de ces chapitres introductifs, avec de belles pages sur la « guerre de l'ombre » menée par les deux parties, sur les préparatifs de défense[1], sur la comparaison – très précise et éclairante – entre les artilleries rhodienne et ottomane. Enfin les deux derniers sous-chapitres – « La vie en mode obsidional » et « La victoire du Ciel et des hommes » – offrent de très belles pages, sur la guerre de terreur psychologique (en particulier par l'effet terrifiant de l'artillerie lourde), d'intimidation réciproque – sur ce point les assiégés n'apparaissent pas en reste –, sur la hantise de la trahison[2], l'entretien du moral des assiégés – on signalera ici les considérations sur l'usage de la musique –, le maintien d'un ordre moral essentiel à la résistance, le rôle des miracles… Je ne reviendrai pas sur la politique de propagande de l'Ordre, déjà évoquée plus haut, mais mentionnerai la reconstruction de la ville, dont les pèlerins de l'automne 1480 découvrirent avec effarement l'état de ruine. Il s'agissait donc d'une nécessité économique, militaire et politique – Grecs et juifs ne furent pas oubliés –, mais ce fut aussi un acte de propagande sciemment calculé par le grand maître Pierre d'Aubusson, qui de la nouvelle Rhodes fit une immense ex-voto.

On le voit, J.-B. de Vaivre et L. Vissière ont réalisé un livre qui est à la fois très savant, très utile et très beau.

Nicolas Vatin

Krstić (Tijana), *Contested Conversions to Islam: Narratives of Religious Change in the Early Modern Ottoman Empire*, Stanford CA, Stanford University Press, 2011, xii + 264 p.

T. K.'s *Contested Conversions to Islam* is a fascinating and meticulously researched study of conversion, conversion narratives and converts in the Ottoman Empire between

[1] Notons au passage que Sa'de-d-dîn ajoute aux janissaires, *'azab* et cavaliers de la Porte « des beys de Roumélie » et les troupes d'Anatolie (p. 695), en sorte qu'il est injuste de lui reprocher une estimation « ridiculement basse » (p. 73) des effectifs ottomans.

[2] On lit avec plaisir et intérêt les pages sur les transfuges et leur accueil à Rhodes, mais l'image de janissaires heureux de « fuir les casernes turques » (p. 101) quand l'occasion s'en présentait me paraît un peu contestable : ces soldats d'âge déjà mûr, qui constituaient une troupe d'élite, se sont toujours montrés fidèles au combat. À supposer qu'ils voulussent rejoindre un milieu chrétien, ils n'auraient d'ailleurs pas choisi des catholiques. Du reste, ces transfuges semblent avoir été au total peu nombreux (p. 101, n. 400).

the 15th and the 17th centuries. The author focuses her analysis on texts about Orthodox Christians who were converted to Islam for the most part in the Ottoman lands of Rum, an area where, with the arrival of the Ottomans in the 14th century, conversion became a particularly prominent phenomenon. T. K. is interested in how these writings contributed to the articulation of an Ottoman discourse on religious identity, interconfessional relations and conversion. Drawing attention to the fluidity of religious and cultural boundaries and, at the same time, to the complexities of religious coexistence, as well as the continuous negotiation of differences between competing groups, the author aims at bringing new insights to the much debated concepts of syncretism, heterodoxy, tolerance and coexistence in the Ottoman Empire. Along with a growing body of scholarship, T. K. interprets these concepts as being in a constant antagonism and "perpetual tension," mostly "depending on local, communal, or imperial politics" (p. 147), with the rival anti-syncretistic stances and policies aiming at bolstering religious barriers. This complexity is reconstructed by resorting to a remarkable variety of sources, written in different languages and produced by different institutions and individuals from diverse backgrounds, including various genres of dogmatic (*'akāid*) literature, administrative documents, legal opinions (*fetva*s), diplomatic reports, chronicles, converts' petitions and compilations of neomartyrologies.

The framework in which the author situates her study is the "'age of confessionalization and empire building'" (p. 15) as borrowed from the German historians Wolfgang Reinhard and Heinz Schilling, who intended to describe with this approach how, in 16th- and 17th-century Germany the three confessional churches (Catholic, Lutheran and Calvinist) actively cooperated with the developing states to promote clear-cut religious identities in order to reinforce both religious and political boundaries. T. K. argues that these phenomena were not exclusively European and, therefore, proposes confessionalization as a heuristic device for understanding similar contemporary developments in the "connected histories of the Ottoman Empire and its European and Safavid neighbors and rivals" (p. 15).

In the first two chapters the author explores how people learned what was meant to be a Muslim in the early Ottoman society and the negotiation strategies employed by new converts to find their own space within it. In particular, chapter 1 discusses the discourse of religious instruction of converts by examining the textual repertoire of early Ottoman Islam and focusing on texts such as catechisms of faith (*'ilm-i hāl*), hagiographies of Muslim holy men and other didactic works produced in the 14th and early 15th centuries in order to encourage converts and educate them in the new faith. The auhtor effectively retraces the way these works were produced, disseminated and differently understood by the various "interpretative communities" emerging in the early Ottoman polity. She also emphasizes the important role played by the various rival groups that acted as brokers of such texts. T. K. concludes that all these groups – formed by scholars, Sufis belonging to different orders or individuals with Sufi sensibilities, all coming from different socioeconomic backgrounds and occupying different positions within the Ottoman society – equally competed "for recognition as *the* interpretative authority of Muslim faith" (p. 49).

Chapter 2 opens with a quote from *Memoirs of a Janissary* by Konstantin Mihailović, a Serbian soldier who, captured by the Ottomans during the siege of Novo Brdo in 1455 and enlisted in the janissary corps, spent some years in the Ottoman Empire. He eventually regained his freedom and returned to Christianity retelling in his memoirs his experience among the Turks. Mihailović states that the Ottomans purposely promoted the mixing between Muslims and Christians in their newly conquered territories in order to prompt

the conversion of Christians to Islam. This was, according to him, the reason of the "expansion of the Turks" and the key to their success. In this chapter the author questions Mihailović's inside look and the idea of the alleged collapsing of religious boundaries and lenient politics of religious synthesis promoted by the Ottoman state. In particular, challenging the assumption that the Muslim community was unquestionably encouraging conversions and the spreading of Islam, T. K. retraces in different sources the debate about the place of converts in Ottoman society and the different tensions and anxieties emerging by their incorporation into Ottoman ranks. What emerges is a complex picture of coexisting and competing strategies in favour of or against syncretism and a profound ambivalence towards the absorption of Byzantine and Balkan converts into Ottoman society.

Chapter 3 discusses the appearance of debates about the "true religion," the identity of the Messiah, conversion and apocalypse in the first half of the 16th century, a period of relentless inter-imperial competition between the Habsburg, Safavid and Ottoman Empires and rival millenarian expectations among all monotheistic religions. By analysing a variety of texts —mostly personal miscellanies (*mecmūʻa*)— produced or collected by various Muslims from different backgrounds, but especially by Ottoman converts to Islam, the author highlights the important role converts had in these debates and their representation of Islam as a "perfected version" of Christianity and of the Ottoman sultan as a "prophesied messianic ruler" who would eventually overcome all his enemies. In this way, argues T. K., the converts also actively participated in the articulation of an Ottoman imperial consciousness in the age of confessionalization.

This discourse is further investigated in chapter 4 through a group of previously unexplored self-narratives of conversion arguing for Islam's superiority and written in Ottoman Turkish between the late 16th century and the early 18th century by five different converts —four former Christians and one former Jew. In describing in details these texts, the author also accurately reconstructs the life and the cultural milieu in which each of the authors lived prior to his conversion to Islam. Although she underlines their familiarity with theology and Christian polemical literature (two of the converts were former priests and one was a former student of theology), she argues that the existence of these texts should not be interpreted as "the simple transference of a post-Tridentine Christian genre to an Ottoman setting but a manifestation of Ottoman participation in the age of confessionalization" (p. 100).

The linchpin of the two concluding chapters is neomartyrologies. These are narratives of the persecution, suffering and death ordered by Ottoman authorities of Orthodox Christians mostly as a consequence of their conversion to Islam and later return to Christianity or apostasy, or of their refusal to convert to Islam after being accused of blasphemy. Chapter 5, in particular, focuses on how these narratives were produced and circulated and the role performed by different individuals involved in the martyr-making process. Tracing the phenomena of neomartyrdom to the first decades of Ottoman expansion in Anatolia and the Balkans, T. K. shows how, later on, especially in the 16th and 17th centuries, when it became clear that the Muslim conquests were not "a temporary setback," some circles within the Orthodox Christian church strongly encouraged martyrdom as a form of opposition against the well-established Ottoman rule and the rising number of conversions to Islam. Furthermore, the author underlines how what she calls "the neomartyrs' impresarios" were mostly monks and provincial clerics, especially from Mount Athos which was then the centre of Byzantine spirituality, while the Orthodox patriarchs based in Constantinople, at the centre of Ottoman power, had a more ambiguous attitude and did not openly

endorse this practice. In other words, neomartyrologies were used by different segments of the Orthodox Christians in the Ottoman Empire "to reshape the boundaries of their community and assert their own definition of what it meant to be an Orthodox Christian" (p. 122). Finally, T. K. maintains that "the idiom of conversion and martyrdom was an essential feature of a transregional age of confessionalization" (p. 122), and that, therefore, these narratives must be analysed within the wider framework of confessional politics.

Building on the previous chapter, chapter 6 explores neomartyrologies as sources for the study of how Muslims, Christians, and occasionally Jews, used religion in order to manage their everyday lives and develop strategies of coexistence with other communities. In order to offer a more nuanced understanding of a complex reality where the blurring of communal boundaries was constantly feared, and at the same time continuously negotiated, the narrative of neomartyrologies is here presented vis-à-vis Ottoman Muslim legal documents and other sources. Another important aspect of this chapter is the exploration of the female counterparts of the male neomartyrs previously discussed. Although in the various collections of neomartyrologies from the Ottoman period there are only six narratives about women, the recurrent image of the female martyr as the virtuous and passive victim of Muslim sexual predators effectively shows, according to the author, the anxieties of the male authorship about female conversion. Through these narratives it is possible to grasp how the phenomenon of women's conversion to Islam was "a particularly contentious aspect of coexistence and interfaith contact in the Ottoman Empire" (p. 163) and how women neomartyrologies were conceived as "conservative texts of a prescriptive and anti-syncretic nature" (p. 159).

Written in a compelling and articulate style, T. K.'s book has no doubt the merit of presenting the readers with numerous original insights into the history of the Ottoman Empire between the 15th and the 17th centuries and of proposing new ways of approaching the study of early Ottoman Islam, that, in the author's words, is still a "historically emergent field of practice and debate" (p. 19). Drawing on a large number of fascinating personal stories mostly concerning Rumeli converts to Islam in search of their own space(s) within an intercommunal society, T. K. is able to reconstruct a convincing, although not altogether complete, picture of the Ottoman attitude to conversion in the Balkans, and, tentatively, in the rest of the Empire.

The impressively large corpus of sources brought together in this book is certainly abounding in compelling information and details, but what is more interesting is the way the author critically scrutinizes them, not only for what concerns the messages they convey, but also taking into account the language used and the different narrative and rhetorical strategies employed. Furthermore, by setting up dialogical comparisons between different kinds of sources, T. K. is often able to shed new light on contentious matters.

Less convincing is, instead, the author's declared intention to extent the concept of confessionalization to the early modern Ottoman Empire. In this way T. K. aims at challenging the notion that Islamic polities shared with their Christian contemporaries not only "early modern economic, diplomatic, and military trends" but also "religion and religious politics" (p. 16). This assumption is fascinating and the author's attempt of charting new ways for examining the religious developments of neighbouring and rival societies in a comparative dimension is certainly significant. However, T. K. does not sufficiently discuss, nor provide enough evidence on how, an already controversial analytical framework, such as confessionalization, developed to analyse German Protestantism, could be applied *mutatis mutandi* also to the exploration of Sunnitization in the Ottoman Empire and the

division between Sunnism and Shi‘ism. Yet, this work remains an important contribution to the understanding of the ever-changing politics of religious coexistence in the Ottoman Empire and of the phenomenon of religious conversion and its social and cultural implications.

Rosita D’Amora

Tütüncü (Mehmet), *Cezayir’de Osmanlı İzleri (1516-1830): 314 Yıllık Osmanlı Hâkimiyetinde Cezayir’den Kitâbeler, Eserler ve Meşhurlar*, Istanbul, Sota Yayınları (coll. *Türk-İslâm Kitabeleri* 5), 2013, 447 p.

M. T. s’est fixé pour objectif de donner les éléments d’une histoire de l’héritage turc-ottoman en Algérie en reprenant le dossier des documents épigraphiques de l’époque ottomane. Loin de méconnaître les travaux de ses prédécesseurs, il leur rend hommage et renvoie à leurs publications, mais, outre qu’il fournit une version turque de tous ces documents, il s’est efforcé d’en faire un recueil complet, ce qui rendra évidemment de grands services.

Après un court avant-propos, une introduction (p. 15-55) fournit un aperçu historique, puis présente le corpus : 210 inscriptions originaires de dix localités, mais principalement de Constantine (34) et Alger (143). Après avoir indiqué la répartition par siècles de l’Hégire, l’auteur signale les principales particularités des inscriptions qu’il a étudiées. La plupart sont calligraphiées en *nesih* – 141 d’entre elles dans un style ottoman. En grande majorité (186), elles sont sur marbre ou sur pierre, mais on en compte 18 sur bois et 7 sur plâtre. Cent-trente-six sont gravées en relief, notamment les plus anciennes, mais la gravure en creux (58) avec remplissage en plomb (49) prend avec le temps une importance croissante. Il s’agit principalement, comme on pouvait s’y attendre, de stèles funéraires et de plaques de fondation sur des bâtiments religieux ou militaires. Enfin la langue utilisée est majoritairement l’arabe (145), 68 inscriptions étant rédigées en turc, dont 65 à Alger : M. T. fait à ce propos la remarque (p. 25) que la turcophonie dans le pays était surtout concentrée dans la capitale. Il aurait été intéressant d’analyser de plus près les caractéristiques des inscriptions en turc : périodes, personnalités concernées. Après une présentation des inscriptions comportant un chronogramme, l’auteur passe en revue les bâtiments d’époque ottomane portant ou ayant porté une inscription.

Enfin les p. 54-55 de l’introduction présentent le catalogue : publiées par ordre chronologique, avec une reproduction de qualité, les inscriptions sont transcrites, traduites en turc de l’ottoman ou de l’arabe et précédées d’une notice indiquant le nº de catalogue, la ville d’origine, le type de bâtiment concerné, la date portée par l’inscription, le principal nom mentionné, l’emplacement actuel et la langue. Le choix de présenter « le nom le plus important » (« *en önemli isim* ») a certes sa cohérence, mais peut néanmoins paraître un peu surprenant. C’est ainsi que la première inscription du corpus, de 1518, pourrait d’après la notice être attribuée à Oruç Barberousse, alors qu’il s’agit d’une plaque de fondation par le caïd Maḥmûd bin Fâris el-Zekî, constructeur d’une tour (*burc*) à Cherchell « sous le règne » (« *fî ẖilâfat* ») d’Oruç. Quant à la date, on peut regretter que la transcription en calendrier grégorien soit bornée à l’indication d’une année, ce qui est trompeur : le soin de faire le travail est laissé au lecteur.

La publication est aisée à lire, d'autant que les photographies sont excellentes. L'auteur s'est attaché, pour chaque document, à en faire un commentaire qui vise à éclairer le lecteur sur le contexte biographique, historique, topographique et architectural. Il y a ajouté une iconographie abondante. C'est un travail considérable, dont je n'ai pas la compétence requise pour juger le détail. Pour les premières années, que je connais un peu mieux, qu'il me soit permis de regretter une vision un peu hagiographique de la biographie d'Oruç et Hayre-d-dîn, à la mémoire de qui le livre est dédié. On sait par les *Ġazavât-ı Hayre-d-dîn Paşa* qu'ils ne furent pas toujours appelés à l'aide par les populations locales et que bien souvent les dynasties de la région préféraient s'entendre avec les Espagnols. Hayre-d-dîn n'était pas au service du prince Ḳorḳud ; lui et son frère n'ont pas conquis (« *fethdildi* ») Djerba (p. 60)…

Mais il serait injuste de s'arrêter à ces détails : en rassemblant ces inscriptions et en les mettant à la disposition du public turcophone M. T. a rendu aux ottomanistes un service dont il faut le remercier.

Nicolas Vatin

Deux regards ottomans sur Alexandrie : Pīrī Re'īs – Evliyā Çelebī, textes établis et traduits par Jean-Louis Bacqué-Grammont, commentés en collab. avec Michel Tuchscherer, Alexandrie, Centre d'études alexandrines (coll. *Études alexandrines* 30 ; *Alexandrie ottomane* 2), 2013, 252 p.

Ce bel ouvrage a pour but de donner accès, pour un public ne maîtrisant pas le turc ottoman, aux descriptions d'Alexandrie et ses environs – Aboukir et Rosette – rédigées à un siècle et demi de distance par deux auteurs fort différents, mais également intéressants : Pîrî Re'îs et Evliyà Çelebi.

Chaque extrait est précédé d'une courte introduction sur la biographie et les principales caractéristiques de l'œuvre des deux auteurs, ainsi que d'indications sur les principes d'édition. Puis les passages concernés sont transcrits avec rigueur, traduits et annotés.

En ce qui concerne le *Kitâb-ı baḥriyye* de Pîrî Re'îs, les deux versions de 1521 (p. 19-28) et 1526 (p. 29-41) sont présentées successivement, dans la mesure où la seconde version est différente de la première, tant du fait de retranchements que d'ajouts (dont la source au demeurant reste mystérieuse : cf. p. 17). L'édition de la version de 1521 est fondée sur les manuscrits de la bibliothèque du land de Saxe (Eb. 389), un manuscrit de la bibliothèque de Bologne (Codice turco 2613) et celui de la bibliothèque nationale d'Autriche (H.O. 192). À côté de la traduction proposée par J.-L. Bacqué-Grammont, le volume donne la possibilité de consulter celle achevée en octobre 1765 par Jean-Dominique Cardonne (Bibliothèque nationale de France, Nouvelles acquisitions françaises, 22.972). Pour la version de 1526, c'est le fac-similé du manuscrit Ayasofya 2616, conservé à la bibliothèque de la Süleymaniye qui a été utilisé, ce manuscrit étant « considéré comme un des meilleurs et des plus complets ». Les p. 43-53 reproduisent, avec des légendes très claires, les cartes d'Alexandrie dans le *Kitâb-ı baḥriyye*.

Pour ce qui est du tome X du *Seyâḥâtnâme* d'Evliyà Çelebi, l'édition et la traduction proposées (p. 69-211) ont pour base le manuscrit TY 5973 de la bibliothèque de l'université

d'Istanbul. La concordance avec l'édition typographique du tome X, parue à Istanbul en 1938, est fournie entre crochets. On comprend ce choix, dans la mesure où cette édition est fondée sur le même manuscrit. Il paraît cependant curieux que l'édition de référence de Kahraman, Dağlı et Dankoff, parue en 2007, qui est d'ailleurs citée et prise en compte dans les notes, ne soit pas présentée d'un mot dans l'introduction.

À cet ensemble déjà important a été ajouté un chapitre consacré aux « atterrages de la région d'Alexandrie dans quelques portulans européens » allant du XIIIe siècle à Luigi Lamberti en 1844 (p. 55-64).

Les traductions sont accompagnées d'un appareil de notes qui éclairent les textes par des informations historiques et topographiques très riches renvoyant à une abondante bibliographie.

Un index complète l'ouvrage, qui sera à n'en pas douter un instrument de travail de la plus grande utilité.

Nicolas Vatin

Faroqhi (Suraiya) dir., *Animals and People in the Ottoman Empire*, Istanbul, Eren, 2010, 475 p. + xxxii p. de pl.

À la suite peut-être du développement de l'histoire environnementale, les travaux sur les animaux et leurs relations avec les êtres humains sont de plus en plus nombreux. Des pionniers comme R. W. Bulliet[1] ont ouvert la voie sur laquelle se sont engagés à leur tour les spécialistes du monde islamique[2]. Le livre dont il est ici rendu compte peut être considéré comme la première série d'études sur les animaux en terre ottomane et leur place dans l'économie, la société et les mentalités de la région. Au moment même où ce compte rendu est rédigé, on annonce que le no 38 du *Bulletin de la Société suisse Moyen-Orient et civilisation islamique* de 2014 sera consacré aux animaux (avec un article de Thierry Buquet sur « les ménageries arabes et ottomanes » en ce qui concerne l'époque ottomane), tandis qu'une conférence intitulée « Between Apes and Angels: Human and Animal in the Early Modern World » aura lieu en décembre 2014 à l'université d'Edimbourg, avec la participation de spécialistes de l'histoire ottomane. Comme avec tant de sujets qui étaient une *terra incognita* pour les études ottomanes, S. F. avait déjà examiné certains aspects de la relation des Ottomans aux animaux comme bêtes de somme et objets de luxe. *Animals and People*, paru sous sa direction, est le résultat de deux colloques tenus en 2002 et 2003[3].

[1] Bulliet (Richard W.), *The Camel and the Wheel*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1975 ; *id.*, *Hunters, Herders, and Hamburgers: The Past and Future of Human-Animal Relationships*, New York, Columbia University Press, 2005.

[2] Cf. par exemple Benkheira (Mohammed Hocine), Mayeur-Jaouen (Catherine), Sublet (Jacqueline), *L'Animal en islam*, Paris, Les Indes savantes, 2005 ; García García (Francisco de Asís), Walker Vadillo (Mónica Ann), Chico Picaza (María Victoria) dir., *Animals and Otherness in the Middle Ages: Perspectives across Disciplines*, Oxford, Archaeopress (coll. *BAR International* 2500), 2013.

[3] Faroqhi (Suraiya), « Camels, Wagons, and the Ottoman State », *International Journal of Middle East Studies* 14 (1982), p. 523-539 ; *ead.*, « Exotic Animals at the Sultan's

Dans son introduction (p. 11-54), la directrice du volume donne un aperçu, comme d'habitude complet et stimulant, de la bibliographie sur le sujet ; les animaux sont surtout vus dans le contexte économique, des bœufs porteurs aux moustiques et criquets, tandis que la chasse y trouve aussi sa place. Reconnaissant que le volume n'est qu'un effort novateur, S. F. examine les sources disponibles avec sa finesse bien connue. Les animaux sont très difficiles à localiser dans les sources d'archives, mais en revanche les sources littéraires contiennent beaucoup d'informations valables, des poètes ottomans aux voyageurs européens ; une place spéciale doit être réservée aux sources graphiques, des miniatures aux photographies.

Le volume est divisé en quatre parties. La première concerne la représentation des animaux dans les attitudes et l'imagerie ottomanes. L'article de Benjamin Arbel, « The Attitude of Muslims to Animals: Renaissance Perceptions and Beyond » (p. 57-74), qui puise surtout dans des sources occidentales, montre que, selon l'attitude islamique prépondérante, les animaux, étant eux aussi des créatures de Dieu, pouvaient devenir des objets de charité, institutionnalisée ou non, tandis que la théologie chrétienne assurait qu'ils n'ont pas d'âme (ce n'est qu'avec la Renaissance – et peut-être aussi sous l'influence des descriptions de la charité orientale – que l'idée de la protection des animaux apparut dans le monde occidental). Dans sa contribution (« Representing the Animal World of the Ottoman Empire: The Accounts of Russian Orthodox Pilgrims, Sixteenth-Eighteenth Centuries », p. 75-97), Svetlana Kirillina analyse les descriptions d'animaux dans les récits de voyage de quatorze pèlerins russes qui passèrent par les territoires ottomans en allant en Terre sainte ; descriptions dominées par l'exotisme, tant la faune méditerranéenne est différente de celle des steppes russes. L'article suivant, dû à Hanife Koncu (« Doves/Pigeons in Turkish Classical Poetry », p. 99-111), nous amène à la poésie lyrique ottomane *dîvânî* et plus particulièrement à son imaginaire concernant les pigeons et colombes qui sont devenus un des symboles préférés des poèmes d'amour et de séparation. Koncu étudie méticuleusement un matériel bien plus large que ce que son titre ne promet, puisqu'elle a aussi exploré des textes en prose, comme ceux d'Evliya Çelebi, ou des hagiographies bektachies. Un saint maghrébin du XIIIe siècle et son culte en Égypte font l'objet de l'article de Catherine Mayeur-Jaouen (« Badawi and his Camel: An Animal as the Attribute of a Muslim Saint in Mamluk and Ottoman Egypt », p. 113-128) : dès le début du XVIIe siècle, ses biographes l'ont associé au chameau, symbole d'endurance et de virilité ; l'auteur suit les métamorphoses de ce symbolisme et de l'image du saint. Quant au dernier article de la section, celui de Dean Sakel (« The Ottoman-Era *Physiologus* », p. 129-150), il examine le texte gréco-romain et byzantin bien connu dans sa version du XVIe siècle ; après une analyse méticuleuse, il conclut que cette combinaison des histoires d'animaux avec des conseils moraux doit avoir continué à être populaire dans les premières années de la domination ottomane.

La deuxième partie est consacrée au rôle des animaux au travail et comporte trois contributions. M. Erdem Kabadayı (« The Introduction of Merino Sheep Breeding in the Ottoman Empire: Successes and Failures », p. 153-169) étudie les efforts de l'État ottoman pour promouvoir une production de laine industrialisée au milieu du XIXe siècle en introduisant des moutons mérinos en Anatolie ; ces efforts ont échoué à cause de problèmes financiers

Court », in *ead.*, *Another Mirror for Princes: The Public Image of the Ottoman Sultans and its Reception*, Istanbul, Isis (coll. *CIV* ; *Analecta Isisiana* 104), 2008, p. 87-101.

et finalement de l'intervention de l'administration de la Dette publique qui tenait le contrôle des ressources. Michel Tuchscherer (« Some Reflections on the Place of the Camel in the Economy and Society of Ottoman Egypt », p. 171-185) analyse le rôle des chameaux dans l'économie égyptienne du XVI[e] au XVIII[e] siècle, s'appuyant surtout sur des sources occidentales mais aussi sur des documents juridiques ; il constate que l'utilisation des chameaux comme animaux de transport connut un déclin à partir du XVII[e] siècle, en raison du développement des transports fluviaux. L'article de Colette Establet (« Live Animals Owned by Dead Damascenes: Evidence from around 1700 », p. 187-201) explore une autre source, les inventaires après-décès, nous donnant ainsi une image des relations animal-homme dans l'environnement urbain de Damas au XVII[e] siècle ; Establet étudie particulièrement les chevaux, qui avaient une valeur symbolique plutôt qu'économique et servaient de marqueurs de statut social.

Dans la troisième partie, on trouve des contributions sur les rapports entre animaux et élites ottomanes. Comme les sources relatives aux élites sont plus abondantes, cette section est aussi la plus riche du volume. Le regretté Gilles Veinstein (« Falconry in the Ottoman Empire of the Mid-Sixteenth Century », p. 205-218) se penche sur la fauconnerie ottomane, étudiant méticuleusement les documents relatifs à la collecte des faucons pour la Cour et ses activités de chasse au milieu du XVI[e] siècle : un système entier de villages exemptés des taxes permettait d'effectuer cette collecte, mais il apparaît que vers la fin du siècle des taxes étaient de plus en plus demandées au lieu des faucons. L'article d'Elisabetta Borromeo (« The Ottomans and Hunting according to Julien Bordier's Travelogue, 1604-1612 », p. 219-233) analyse le récit d'un voyageur français associé à l'ambassadeur Jean de Gontaut-Biron de Salignac, qui était responsable de l'organisation des parties de chasse de son maître ; de par sa fonction, il nous fournit des descriptions intéressantes de chevaux, de chiens de chasse et de l'attitude des courtisans ottomans envers ces animaux ; il nous décrit également des méthodes de chasse. Les chevaux figurent aussi dans la contribution suivante de Tülay Artan (« Ahmed I and "*Tuhfet'ül-mülûk ve's-selâtîn*:" A Period Manuscript on Horses, Horsemanship and Hunting », p. 235-269), qui examine en détail un manuscrit illustré du début du XVII[e] siècle sur les chevaux, l'art du cavalier et de la chasse. Le manuscrit contient de superbes miniatures, dont plusieurs sont reproduites dans le volume, représentant non seulement plusieurs races de chevaux, mais aussi des ânes et quelques animaux exotiques, voire imaginaires. Hedda Reindl-Kiel (« Dogs, Elephants, Lions, a Ram and a Rhino on Diplomatic Mission: Animals as Gifts to the Ottoman Court », p. 271-285) étudie des animaux qui étaient arrivés à Istanbul comme cadeaux pour le sultan, de la part soit des empereurs de la maison de Habsbourg, soit des rois safavides. Une grande partie de ces animaux étaient des chiens ou des faucons de chasse, activité préférée des sultans, mais les cadeaux venant de l'Est étaient le plus souvent des animaux exotiques, des éléphants aux rhinocéros, dont la possession donnait du prestige. Sur un sujet similaire, la contribution de Selçuk Esenbel (« Of Birds and Diplomacy: Royal Gifts to Abdülhamid II », p. 287-292) nous fait connaître les efforts pour un traité ottomanojaponais à la fin du XIX[e] siècle ; le traité ne fut jamais signé, mais les deux cours échangèrent des cadeaux qui montrent la sensibilité des deux élites à l'égard des animaux ; les Japonais envoyèrent des oiseaux rares, les Ottomans, des chevaux arabes. Le cheval, l'animal préféré des élites, est le sujet de l'article de la directrice du volume (« Horses Owned by Ottoman Officials and Notables: Means of Transportation but also Sources of Pride and Joy », p. 293-311). L'auteur se concentre sur leur rôle comme objets

de luxe en possession des élites provinciales d'Anatolie (y compris des cheikhs bektachis) et démontre que leur nombre avait augmenté après 1800, quand ils commençaient à devenir un bien de plus en plus accessible pour ces dignitaires qui sentaient leur importance s'accroître aussi.

La dernière partie contient quatre contributions sur la protection ou l'absence de protection des animaux. Housni Alkhateeb Shehada (« Arab Veterinary Medicine and the "Golden rules" for Veterinarians according to a Sixteenth-Century Medical Treatise », p. 315-331) propose l'étude d'un traité de médecine arabe de la fin du XVIe siècle qui contient une section sur la médecine vétérinaire. L'analyse du texte démontre ce que nous avons lu dans l'article de Benjamin Arbel : la compassion pour les animaux était une attitude prépondérante dans le monde musulman ; l'auteur du traité la considère comme une vertu indispensable pour le vétérinaire. La contribution de Mehmet Yavuz Erler (« Animals during Disasters », p. 333-351) concerne les animaux dans les situations de désastre naturel : il y a les animaux nuisibles, comme les loups ou les moustiques ; et les animaux utiles qui, au cours d'un désastre, doivent être sauvés et dont le cheptel parfois doit être reconstitué. L'exemple des chèvres angoras et des efforts pour en reconstituer la population après la sécheresse de 1845 est éloquent. Catherine Pinguet (« Istanbul's Street Dogs at the End of the Ottoman Empire: Protection or Extermination », p. 353-371), reste dans la même époque et se penche sur les fameux chiens errants d'Istanbul. Elle étudie trois personnages aux attitudes très diverses : Spyridon Mavroyéni Pacha, un « cynophile enragé », d'après sa propre autodescription ; Abdullah Cevdet, qui détestait les chiens errants et écrivit pour demander leur extermination ; et P. Colomban, un missionnaire catholique qui, tout en considérant comme malsaine la présence des chiens dans les rues, trouva néanmoins affreuse la manière dont ils étaient exterminés. La dernière contribution, de Cihangir Gündoğdu (« The Animal Rights Movement in the Late Ottoman Empire and the Early Republic: The Society for the Protection of Animals – Istanbul, 1912 », p. 373-395), donne un aperçu de l'histoire des animaux errants dans Istanbul pendant le dernier siècle de l'Empire et étudie la Société pour la protection des animaux créée à Istanbul en 1912. La Société était surtout une création des dignitaires de l'État et connut une renaissance au temps de la République, toujours dans un souci de créer une ville « ordonnée » et « civilisée ».

Comme le montre cette présentation, le volume manque quelque peu de cohérence, tant les sujets des ses contributions sont divers et variés ; mais cela n'est en réalité qu'un résultat de son caractère novateur, puisque tous les articles ouvrent des chemins inexplorés très prometteurs. On pourrait regretter l'absence relative de la littérature ottomane comme source sur les attitudes envers les animaux ; je pense, par exemple, aux traductions et adaptations des fabliaux de caractère moral ou politique, aux cosmographies du style *adjaib*, comme celle d'Aşık Mehmed à la fin du XVIe siècle, et à leurs descriptions de la faune du monde, aux représentations mystiques des « langages des animaux » (*lisân-ı hâl*) dans l'œuvre de Sinan Pacha, savant et vizir de la fin du XVe siècle, ou à plusieurs références aux animaux dans le récit d'Evliya Çelebi. Néanmoins, si l'on arrive un jour à voir des études sur ces sujets, cela sera principalement le résultat d'efforts collectifs et innovants comme le volume ici présenté. Il faut être reconnaissant à l'infatigable S. F. et à tous les contributeurs de nous avoir ainsi montré les possibilités diverses et prometteuses de ce sujet longtemps ignoré.

Marinos Sariyannis

Frommel (Sabine), Dumas (Juliette) dir., avec la collab. de Raphaël Tassin, *Bâtir au féminin ? Traditions et stratégies en Europe et dans l'Empire ottoman, Actes des colloques « Homme bâtisseur, femme bâtisseuse : analogies, ambivalence, antithèse », Paris, 2-4 déc. 2008 ; « Quand les femmes investissent la scène publique : hommes et familles dans le patronage architectural féminin en Orient et en Occident », Istanbul, 25-26 nov. 2010*, Paris-Istanbul, Picard – Institut français d'études anatoliennes (coll. *Itinéraires percorsi* 2), 2013, 287 p. + 17 p. de pl.

Although women in historic societies as a topic is gaining more and more attention, women and architecture in the Ottoman remains an understudied one. This volume of studies on female patronage in Europe and the Ottoman Empire is thus a great contribution. It presents selected papers from two conferences organized by the editors, who specialize in Europe and the Ottoman world respectively. Drafted by well-known experts, the contributions bring many new and interesting insights on female patronage in these two parallel and sometimes intertwined worlds.

The book is divided into five parts, each of them concerned with a specific aspect of female architectural patronage and containing at least one contribution about the Ottoman world. In the first chapter ("Female Builders"), Maximilian Hartmuth analyses the relationship between the so-called Zincirli Câmi at Serres, Northern Greece, and its proposed founder, the Ottoman princess Selçuk Sultan. Taking as a starting point the explanations proposed by previous scholarship he moves away from general statements about gendered architecture and draws his own conclusions: The mosque was built with funds added by the descendants of the princess to her initial endowment.

In the second chapter ("Founding for Oneself, Founding Together"), J. Dumas contributes with a study on the differences between female and male architectural patronage in Istanbul in the 16th-18th centuries. She concludes that women and men have different strategies and possibilities when it comes to how and what type of monuments they found. About only ¼ of the foundations in the period were initiated by female patrons and women were excluded from making profit from the system, most administrative positions being reserved for men (although this was not always the case in practice). Most of these foundations were initiated by princesses and queen mothers who however rarely left their quarters in the palace. There was a clear difference with Europe, where women wanted to be seen outside and to follow the building projects on site.

In the third chapter on architecture as a means of claiming power, Juliette Dumas' second contribution discusses dynastic and family conscience in the patronage of Ottoman princesses in the modern era. She concludes that women often were not as explicit in their patronage as men, to such a point that they sometimes happen to be behind foundations which today are mainly associated with their husbands. She also points out another specificity of female patronage, previously mentioned by Hartmuth. Their children are often employed in the administration of the foundations, the safe development of which they often ensure by adding funds to the original endowment.

The fourth chapter concerns the place of religion in female foundations. Alberto Ambrosio's paper deals with female involvement in the Sufi spaces in Istanbul. His conclusions are similar to those of Dumas, stating that women constitute a minority as architectural patrons, the main involvement, until the 17th century, coming from the royal women who also express their relation to certain *tariqa*s. For instance the Naqshbandis were favored in the 18th century. In the 19th century there is a change in the type of patronage with an increasing involvement of women that lasts until the end of the Ottoman era.

This is again discussed in the fifth and last chapter, concerning migrations and adaptations. Here Nora Şeni writes about female philanthropists, showing how the *waqf* system was weakened and left space for female philanthropists as the traditional forms of caring for others in society disappeared at the end of the Ottoman era. Charity associations after the Balkan wars (1912) made it finally possible for women to exist outside the private sphere, a fact that is often also related to Turkish nationalism.

Elmas Erdoğan and Emine Atalay Seçen discuss the foundation of harems and outdoor spaces in the Ottoman palaces as a statement of power. A comparison between Topkapı and Dolmabahçe contrasts the traditionally closed female world in Topkapı, completely forbidden for the outside world, with Dolmabahçe where the outside world is closer, showing that there were new liberties for women of the elite.

There clearly are many similarities when it comes to the gendered roles and spaces in Europe and the Ottoman world. Men are part of the public and political life, while women are in the domestic sphere, with some notable exceptions for elite women, especially those who are members of royal households. Female patrons still represent a minority in relation to men. Female patronage follows the same paradigm: In général, great complexes are built by royal women, the wealthiest and most powerful people in the society. At the same time, already in the introduction, in matters of freedom of movement for women, there is a clear difference between the European context and the Ottoman world. European women are freer to move and to be involved in the building sites for which they are responsible. In the Ottoman context it is very important for female patrons to emphasize their relation to the family. Fathers and brothers are mentioned in founding inscriptions, children are appointed as administrators, relatives are buried in the buildings and the offspring also invest in the foundations to ensure their maintenance. Although scholars having worked on Ottoman architecture, history and society know that female patronage generally follows these trends, it would be interesting to dig deeper into the role of the family and the link between female patrons and their offspring through endowments and buildings, a link that is stronger than for male foundations. One may also question the imbalance in number of papers dedicated to the European versus the Ottoman context in this volume. The only chapter with two contributions on the Ottoman world is the last one, entering into the 20th century. However, this is certainly due to the research field's longer tradition in the European context. This is probably also the reason why there are no any real attempts in the papers to make a comparison between the European and the Ottoman context. At the same time this work is one of the very few to ask these questions and in order to be comparative it would have been better if it included more contributors. Maybe this will be the next step for the two editors who, in any case, have hopefully introduced a new line of study for the future.

Marianne Boqvist

Firges (Pascal W.), Graf (Tobias P.), Roth (Christian), Tulasoğlu (Gülay) dir., *Well-Connected Domains: Towards an Entangled Ottoman History*, Leyde, Brill (coll. *The Ottoman Empire and its Heritage* 57), 2014, xxi + 307 p.

Ce recueil est tiré d'un colloque préparé sous les auspices d'un projet de recherche basé à l'université de Heidelberg, soutenu par la Commission européenne, intitulé : « Dynamic Asymmetries in Transcultural Flows at the Intersection of Asia and Europe: The Case of the Early Modern Ottoman Empire ». Après une brève introduction dans laquelle P. W. Firges et T. P. Graf contextualisent leur démarche tout en expliquant le choix de ce titre enveloppant, « domaines bien connectés », le livre se divise en trois parties, chacune précédée d'une introduction pour donner une cohérence aux articles qu'elle rassemble en vue de les lier à l'historiographie récente sur l'histoire connectée, l'histoire globale ou encore celle des transferts. La première partie (« Trade, Warfare, and Diplomacy in the Eastern Mediterranean ») contient quatre contributions autour du commerce interculturel et de la piraterie à l'époque moderne. La deuxième (« Constructing and Managing Identity ») comprend également quatre articles autour de sujets très variés comme l'esclavage, les renégats ou encore l'image des Ottomans en Europe orientale. Dans la dernière partie (« Responding to an Age of Challenge »), cinq auteurs s'interrogent sur la question des modalités des transferts technologiques et culturels de l'Europe vers l'espace ottoman au XIXe siècle. Le volume s'achève avec une bibliographie de trente pages et un index composite des noms de lieux et de personnes ainsi que de concepts.

Faute de pouvoir rendre compte en quelques lignes de l'ensemble d'études rassemblées ici, reproduisons le sommaire. Donc dans la première partie : Suraiya N. Faroqhi, « Trading between East and West: The Ottoman Empire of the Early Modern Period » ; Joshua M. White, « Shifting Winds: Piracy, Diplomacy, and Trade in the Ottoman Mediterranean, 1624-1625 » ; Michael Talbot, « Ottoman Seas and British Privateers: Defining Maritime Territoriality in the Eighteenth-Century Levant » ; Viorel Panaite, « French Capitulations and Consular Jurisdiction in Egypt and Aleppo in the Late Sixteenth and Early Seventeenth Centuries ». Dans la deuxième partie : Nur Sobers-Khan, « *Firāsetle Naẓar Edesin*: Recreating the Gaze of the Ottoman Slave Owner at the Confluence of Textual Genres » ; Gábor Kármán, « Turks Reconsidered: Jakab Nagy de Harsány's Changing Image of the Ottoman » ; Tobias P. Graf, « Of Half-Lives and Double-Lives: "Renegades" in the Ottoman Empire and their Pre-Conversion Ties, ca. 1580-1610 » ; Christian Roth, « Aspects of Juridical Integration of Non-Muslims in the Ottoman Empire: Observations in the Eighteenth-Century Urban and Rural Aegean ». Enfin, dans la dernière partie : Pascal W. Firges, « Gunners for the Sultan: French Revolutionary Efforts to Modernize the Ottoman Military » ; Gülay Tulasoğlu, « "Humble Efforts in Search of Reform": Consuls, Pashas, and Quarantine in Early-Tanzimat Salonica » ; Sotirios Dimitriadis, « Transforming a Late-Ottoman Port-City: Salonica, 1876-1912 » ; Maximilian Hartmuth, « A Civic Initiative for the Founding of a Museum in the Ottoman Province around 1850 » ; Aylin Koçunyan, « The Transcultural Dimension of the Ottoman Constitution ».

Güneş Işıksel

De Groot (Alexander H.), *The Ottoman Empire and the Dutch Republic: A History of the Earliest Diplomatic Relations 1610-1630* (2nd revised ed.), Istanbul, Nederlands historisch-archaeologisch Instituut, 2012, vii + 276 p.

Les rééditions sont toujours de grande utilité. Le livre de A. H. d. G.[1] avait marqué non seulement l'historiographie des rapports ottomanonéerlandais mais aussi celle du fonctionnement de la diplomatie ottomane à l'époque moderne[2]. En effet, la fin des années 1970 avait vu deux autres monographies sur des sujets similaires : celle de Susan Skilliter sur les débuts des relations anglo-ottomanes et celle de Bosscha Erdbrink sur l'ambassade d'un autre résident hollandais, Cornelis Calkoen, un important successeur de Cornelis Haga dont l'ambassade à la Porte entre 1612 et 1630 constitue le sujet du livre.

Les rééditions de textes fondateurs d'un domaine d'étude particulier sont importantes aussi pour une autre raison : elles nous permettent de réévaluer l'état de la recherche. Dans sa nouvelle préface, l'auteur écrit que « *historical research done in this particular field since 1978 did not make it necessary for* [*him*] *to change any of* [*his*] *points and conclusions* ». Il a raison : dans une étude plus récente sur le même sujet, une thèse de doctorat non publiée, les conclusions de A. H. d. G. sont réitérées. Néanmoins, B. Arı fait un usage extensif d'une source très peu étudiée par A. H. d. G. : le ms. suppl. turc 118 de la Bibliothèque nationale (BNF) à Paris, qui contient, à quelques exceptions près, les pétitions de Haga à la Porte et les ordres émis à la suite de ses démarches. Ainsi, il fait contrepoids au récit de ce dernier qui reste, en dernière analyse, centré sur le côté hollandais[3]. Un autre manuscrit, conservé aussi à la BNF, étudié dans une série d'articles par V. Panaite, laisse voir la préhistoire des relations ottomanonéerlandaises à travers la lutte pour les fatwas des résidents des rois d'Angleterre et de France à la Porte pour la « protection » des marchands hollandais[4]. Pourtant, dans sa préface, l'auteur passe sous silence ces deux contributions importantes.

Enfin, quelques constats sur la qualité éditoriale du volume s'avèrent nécessaires. Après la nouvelle mise en page de la monographie, les notes intracodicales ne sont pas mises à jour. Un exemple : la n. 37 (p. 188) du cinquième chapitre sur le drogman Paolo Bon – un des acteurs essentiels de cette affaire qui mérite une petite étude – renvoie pour plus

[1] De Groot (Alexander H.), *The Ottoman Empire and the Dutch Republic: A History of the Earliest Diplomatic Relations 1610-1630*, Istanbul, Nederlands historisch-archaeologisch Instituut, 1978, xiii + 417 p. + 6 f. de pl.

[2] Si je m'abstiens de résumer la trame du début des relations entre la Porte et la République des Sept Provinces-Unies ainsi que les carrières des acteurs principaux de cette histoire, ce n'est pas uniquement pour inviter les lecteurs à lire de nouveau ce bel ouvrage mais aussi parce que Gilles Veinstein l'avait fait en consacrant un quart de son cours de 2007-2008 au Collège de France à ce sujet : cf. www.college-de-france.fr/media/gilles-veinstein/UPL35525_Gilles_Veinstein_cours_0708.pdf

[3] Arı (Bülent), *The First Dutch Ambassador in Istanbul: Cornelius Haga and the Dutch Capitulations of 1612*, Thèse de doctorat, Université de Bilkent, 2003.

[4] Voir notamment Panaite (Viorel), « Western Merchants and the Ottoman Law: The Legal Section of the Turkish Manuscript nº 130 from the Bibliothèque nationale in Paris », *Revue des études sud-est européennes* XLV (2007), p. 45-62.

d'informations aux p. 134-136 de l'ancienne édition, p. 114-115 dans la nouvelle. Par ailleurs, les auteurs cités uniquement dans la bibliographie ne doivent pas faire partie de l'index (par exemple : N. Iorga) ; il en va de même des noms de lieu (par exemple : Ankara).

Güneş Işıksel

Faroqhi (Suraiya), *Travel and Artisans in the Ottoman Empire: Employment and Mobility in the Early Modern Era*, Londres, I.B. Tauris (coll. *Library of Ottoman Studies* 44), 2014, xxii + 296 p.

On a souvent pensé que les Ottomans, aussi bien les membres de l'élite que les sujets ordinaires, avaient une mobilité réduite. Autrement dit les hauts dignitaires, les administrateurs moyens comme les cadis, mais surtout les *re'āyā* de toutes les classes sociales auraient été peu enclins, voire incapables de se déplacer au-delà de leurs localités. Ceci était considéré comme un fait acquis particulièrement pour les paysans qui avaient besoin de l'autorisation de leurs administrateurs locaux, habituellement très défavorables, avant qu'ils ne pussent quitter leurs villages. S. F. met en cause cette vision quasi paradigmatique dans son livre récent qui comprend une longue introduction, trois parties regroupant quatorze articles[1] autour de la question de la mobilité à l'époque moderne et une conclusion dans laquelle elle évoque de nouvelles pistes de recherche. Indiquons aussi que le livre comprend une bibliographie riche de vingt pages, un index composite ainsi que trois cartes.

Dans la première partie, l'auteur revisite les cas relativement bien connus des voyageurs de l'élite, notamment les ambassadeurs qui étaient obligés de rendre un rapport à la Porte après leur retour, à partir du XVIIIe siècle, ainsi que celui d'Evliya Çelebi. Il est cependant dommage que S. F. ne traite pas davantage ici les missions en Perse ou encore en Asie occidentale comme elle l'avait fait dans son article novateur sur l'ambassade de Dürri Ahmed Efendi en 1721 à la cour du dernier chah safavide[2]. Ainsi, le livre couvrant en premier lieu les territoires ottomans, mais aussi l'Europe occidentale et centrale, la Méditerranée et – bien qu'à un moindre degré – l'espace nord pontique[3] pourraient avoir une envergure plus large.

[1] Trois d'entre eux inédits, les autres révisés et augmentés.

[2] Faroqhi (Suraiya), « An Ottoman Ambassador in Iran: Dürri Ahmed Efendi and the Collapse of the Safavid Empire in 1720-21 », *in* Michael Rohrschneider, Arno Strohmeyer dir, *Wahrnehmungen des Fremden: Differenzerfahrungen von Diplomaten im 16. und 17. Jahrhundert in Europa, Tagung in Bonn, 17-19 März 2005*, Münster, Aschendorff (coll. *Schriftenreihe der Vereinigung zur Erforschung der neueren Geschichte* 31), 2007, p. 375-398 ; rééd. *in* Faroqhi (Suraiya), *Another Mirror for Princes: The Public Image of the Ottoman Sultans and its Reception*, Istanbul, Isis (coll. *Analecta Isisiana* CIV), 2008.

[3] Je me permets de rappeler une bibliographie riche sur les agents ottomans *forte mobili* dans cette région : Berindei (Mihnea), « Contribution à l'étude du commerce des fourrures moscovites : la route moldavo-polonaise 1453-1700 », *Cahiers du monde russe et soviétique* (*CMRS*) XII/4 (1971), p. 393-409 ; Lemercier-Quelquejay (Chantal), Bennigsen (Alexandre), « Les marchands de la cour ottomane et le commerce des fourrures moscovites dans la seconde moitié du XVIe siècle, *CMRS* XI/3 (1971), p. 363-390 ; Veinstein

La deuxième partie, le cœur de l'ouvrage, porte sur la nature et les conditions de mobilité des Ottomans moins dotés. Les recherches approfondies de l'auteur sur les différents types d'archives (les registres de cadi et d'*ahkâm*, parmi d'autres) montrent que l'« Ottoman moyen » avait les moyens de se déplacer et que la société dont il faisait partie était beaucoup plus dynamique que l'on ne prétend. Elle étudie en détail les cas des hommes pieux de tous les horizons de vie se rendant à La Mecque ou à Jérusalem, ceux des esclaves fugitifs qui se faisaient une nouvelle vie loin (ou près) de leur lieu d'esclavage et surtout ceux des artisans à la recherche de travail. S. F. constate que la plupart des voyageurs, notamment les artisans, se dirigeaient vers Istanbul à la recherche de meilleures perspectives. Elle montre aussi le revers de la médaille en se focalisant sur les efforts de l'administration ottomane pour recruter ces artisans afin de faire réparer les forteresses lointaines. En effet, l'administration centrale, comme l'auteur le souligne à plusieurs reprises, est le moteur le plus puissant des mobilités – pensons aux déportations forcées – et, en même temps, son frein le plus puissant.

Pour donner toute sa place à une réalité complexe, l'auteur montre dans la troisième partie que même les artisans des grandes villes qui ne voyageaient pas souvent avaient un certain degré de mobilité et que les efforts des sultans pour les contrôler avaient des limites. S. F. est une grande pédagogue qui sait à merveille replacer les événements dans un contexte plus large, tout en insistant sur l'importance des échelles du singulier et du particulier. En fin de compte, la grande spécialiste qu'elle est des artisans, des villes et de l'Empire ottoman en général nous livre une synthèse très importante sur la mobilité sociale à l'époque moderne.

Güneş Işıksel

Agai (Bekim), Akyıldız (Olçay), Hillebrand (Caspar) dir., *Venturing beyond Borders: Reflections on Genre, Function and Boundaries in Middle Eastern Travel Writing*, Wurtzbourg, Ergon (coll. *Istanbuler Texte und Studien* 30), 2013, 264 p.

The volume under review is the outcome of a conference held in 2010 in a collaboration between Boğaziçi University and the University of Bonn, entitled "Travel Writing between Fact and Fiction – Genres, Functions, and Boundaries." Identity being the currency of the modern nation state, it comes to no surprise that the travelogue became a unique medium for the negotiation of culture, politics, tradition, identity in a period of intensifying contact between the late Ottoman Empire and Europe. The nine chapters plus an appendix in this volume deal mostly with travel writing from the 18th century forward, mostly to Europe, mostly from the Ottoman Empire. The true poster child of the book is Yirmisekiz Meḥmed Çelebi, who narrated his experiences in an Ottoman embassy to France in 1721 in the first full-fledged *sefâretnâme* or embassy report; and in fact he is referenced in several chapters. Baki Asiltürk finds him the true pioneer of Ottoman travel writing to Europe, which initially remained in the hands of diplomats, before shifting to

(Gilles), « Marchands ottomans en Pologne-Lituanie et en Moscovie sous le règne de Soliman le Magnifique », *CMRS* XXXV/4 (1994), p. 713-738.

the realm of journalism. The meticulous stocktaking of the genre (as far as written in Turkish) by Caspar Hillebrand confirms this finding; his chapter is complemented by an excellent bibliography in the appendix, a most welcome basis for future research, finally superseding the old standard by Unat and Baykal.[1]

That travel becomes physically easier due to modern transportation technology does not render the endeavor less precarious. Nazlı Hüner demonstrates how Muṣṭafà ʻÂlî and Evliyà Çelebi, the two chronological outliers of the volume, described Cairo as an exotic world at a civilizational level clearly below their own Rûmî background, allowing them a quasi-orientalist perspective. Neither of them, however, perceived the exposure as a threat to his identity. The identity disorder that is the overarching theme of so many chapters in this book is a corollary of the accelerated modernization of the Middle East. This becomes clear in Bekim Agai's contribution, which contrasts the comfort in which Evliyà Çelebi converses with the infidels in the *dâr al-ḥarb* with the embattled position of later travelers, including famed figures like Yirmisekiz Meḥmed Çelebi and Rifâʻa Râfiʻ al-Ṭahṭawî. He ends with Şerefeddîn Maġmûmî's early-20th-century narrative, whose posturing as heroic defender of Turkish honor during his travels is so clichéd that it beggars belief (at least in the eyes of this reviewer, although Agai does not address the question).

The challenge to identity is dramatically illustrated by the case of Egyptian Islamic modernist Rashîd Riḍâ, whose account of his travel in Europe published in 1922 may appear disparate, unless it is read, as Mehdi Sajid suggests, as a heroic narrative, the typology of which he finds in J. Campbell's *The Hero with a Thousand Faces* (1949).[2] Heroic is also how prolific journalist Aḥmed Midḥat fashions himself, as untiring student of all matters European, the perfection of his knowledge then being proven during his travels, and disseminated in his travelogues and political books. Ironically, while Aḥmed Midḥat's readings provide valid knowledge, the readings of the Europeans about the Middle East result in nothing but false stereotypes, which the traveler as representative of his nation has to debunk.

Explanations of Europe don't have to take the form of travelogues, though. In one of the most innovative chapters of the volume, Leyla von Mende points to guidebooks for Ottoman students in Europe, typically written by trailblazers of this experience. More of a research agenda than yet a report of results, her chapter nevertheless creatively challenges the boundaries of the travelogue genre. In the student guides too the persona of the heroic explorer sharing his knowledge looms large; one is also reminded of N. Vatin's observation that the travelogue serves the traveler's negotiated reentry into society.[3]

Another heroic traveler in this collection is Iranian feminist-activist Ṣadîqe Dowlatâbâdî (1882-1961), who also found herself facing European ignorance and stereotyping both of Iran, and of Middle Eastern women. As Jasmin Khosravie shows in one of the

[1] Unat (Faik Reşit), Baykal (Bekir Sıtkı), *Osmanlı Sefirleri ve Sefaretnameleri*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi (coll. *VII*[e] 8), 1968.

[2] Campbell (Joseph), *The Hero with a Thousand Faces*, New York, Pantheon Books (coll. *The Bollingen Series* 17), 1949.

[3] Vatin (Nicolas), « Pourquoi un Turc ottoman racontait-il son voyage? Note sur les relations de voyage chez les Ottomans des *Vâḳıʻât-ı Sulṭân Cem* au *Seyâḥatnâme* d'Evliyâ Çelebi», in *Documents de travail: études turques et ottomanes* 4 (déc. 1995), p. 3-15; reéd. *in* Vatin (Nicolas), *Les Ottomans et l'Occident (XV*[e]*-XVI*[e] *siècles)*, Istanbul, Isis (coll. *Analecta Isisiana* XL), 2001.

most engaging chapters, defending her position as modern liberal Iranian woman played an important role in her narrative, in a form strikingly similar to that of the Ottoman journalists. In addition, she had to defend her freedom of movement against male conservatism in the form of Iranian officials.

Ever since the theme of identity climbed the top of the academic agenda in the post-modern age, the study of travelogues and travel writing has proliferated widely, at the intersection of historical, literary, and cultural studies, and sophisticated theories have been devised to analyze it. The volume under review opens with an ambitious theoretical introduction by Irvin Schick, which draws prominently on Foucault's theory of the ubiquitous power differential involved in the encounters of travel and in their narration. In order to link the construction of identity to place, Schick resorts to the oft-quoted concept of place as the space charged with meaning, which seems to go back to Michel de Certeau. Despite its initial appeal, a more critical interrogation would have been desirable: Is it possible at all to perceive a space devoid of meaning, or is the perceived absence of meaning a meaning of its own? Moreover, geographers have used the two terms, place and space, side by side, rather than as opposites, with place as variations of locale, while space emphasizes extension over distance. The objection matters little, however, because, with the exception of one fleeting indirect reference to Foucault, Schick's suggestions for theoretical approaches have gone largely unheeded. Akyıldız and Khosravie show great sensitivity to the implications of their subject matter, and analyze them closely without much direct invocation of the authorities of critical theory. Where directly referenced, unfortunately, the conceptual frameworks deployed in this volume range from the familiar to the outdated.

Of the latter category is Asiltürk's characterization of Yirmisekiz Meḥmed Çelebi as a freethinker, "not showing the slightest bit of the fanaticism attributed to the Turks," that derives from Faik Reşit Unat's narrative of the *sefâretnâme* genre as paving the way for Ottoman modernity (and, by extension, Kemalism). Moreover, readers of Turkish will find a more comprehensive picture in Asiltürk's older monograph.[4] Reminiscent of older days is also Agai's challenge to B. Lewis' essentialist claim of a dominant Muslim identity as determinant factor in intercultural perceptions.[5] That Evliyâ's account of Vienna does not conform to such a stereotype because it serves in many ways to hold a mirror up for his Ottoman audience, is really not new; on the other hand, Agai completely ignores the Islamic mythology of millennialist conquest which pervades Evliyâ's image of Vienna, and has been masterfully studied by K. Teply.[6] That Agai expresses surprise at Yirmisekiz Meḥmed Çelebi's lack of prejudice against France probably does little more than reveal his own.

Nazlı Hüner in turn uses Orientalism by Lewis' erstwhile nemesis Edward Said to suggest some similarities with the Rûmî attitudes toward Egypt, but since she cannot quite bring herself to call Muṣṭafà ʿÂlî and Evliyà Çelebi orientalists, and since notions of cultural superiority are neither specific to orientalism nor to the Ottomans, the reference remains little more than a pious nod to an old idol. A similar impression remains when

[4] Asiltürk (Baki), *Osmanlı Seyyahlarının Gözüyle Avrupa*, Istanbul, Kaknüs (coll. *Gezi* 3), 2000.

[5] Lewis (Bernard), *The Muslim Discovery of Europe*, New York, W.W. Norton, 1982.

[6] Teply (Karl), *Türkische Sagen und Legenden um die Kaiserstadt Wien*, Vienna-Cologne-Graz, Böhlau, 1980.

Agai strenuously attempts to create a general theory of the narrative construction of self and other, based on literary critics like Ansgar Nünning, as if such a universal model was helpful for the study of individual cases, and as if the applicability of western models was self-evident.

Sajid has put Campbell's concept of the monomyth to good use in his reading of Rashîd Riḍâ, but still the bulk of his chapter consists of checking off each of the eleven stations in Campbell's scheme one by one. Meanwhile, the reader would probably rather know if there are any other theories of heroic or popular narratives that could be compared (Propp's Morphology of the Folktale comes to mind) or what other elements are found in Riḍâ's work that are not part of the heroic story.

Thus, in the end it is somewhat unsatisfactory to see the docility with which a group of mostly young researchers defer to the grand old theories, and even seem to derive the justification of their work and their finding from the conformity with those (mostly Europeanist, mostly literary) paradigms, as if they had not enough confidence in the inherent relevance of their material as such. The problem seems to stem, in part at least, from the fact that all the authors stay close to a text, or a corpus of texts. They frequently are comfortable at a strictly descriptive level and too often hesitate to take another step back, in order to situate these works more in their social and political contexts. For instance, it would have been worth asking how the rise of the journalistic travel account dovetailed with the evolution of the press and of a reading public (print revolution, anyone?), which other claims to authority a self-appointed public intellectual like Aḥmed Midḥat might have sought, what the role of the heroic defender of Ottoman identity in Ottoman public discourse would have been, or what the role of a Rûmî cultural identity in the Ottoman elite actually played. We are grateful to the authors of this book for bringing new sources and ideas to our attention. Let us hope that they will be more willing to venture beyond borders of genres and theories as they continue to pursue this exciting topic.

Gottfried Hagen

Ermiş (Fatih), *A History of Ottoman Economic Thought: Developments before the Nineteenth Century*, Londres – New York, Routledge (coll. *Routledge History of Economic Thought* XII), 2014, xiv + 212 p.

F. E. propose une étude sur la pensée économique de l'élite intellectuelle ottomane jusqu'au début du XIXe siècle. Au niveau méthodologique, son livre ne s'inscrit pas dans la problématique de la modernisation selon laquelle la pensée économique ottomane apparaît presque uniquement par rapport au développement du capitalisme, aboutissant nécessairement à un constat de retard ou d'échec par rapport à l'Europe occidentale. L'auteur propose de comprendre les notions économiques de l'Empire ottoman comme prenant sens au sein d'une pensée de la société plus globale afin d'établir les spécificités économiques ottomanes.

Pour F. E., trois principes ont alors défini la façon dont l'élite intellectuelle ottomane a conçu l'économie : l'idéal impérial islamique du cercle de justice, la doctrine d'origine aristotélicienne de l'administration du foyer et la théorie des humeurs. C'est ce dernier principe que l'auteur identifie comme l'aspect « complètement original » de la pensée

économique ottomane (p. 11, p. 192). D'après lui, les intellectuels ottomans ont traduit la théorie des humeurs issue de la médicine en une façon de concevoir la société et d'expliquer son évolution. F. E. développe son argumentation principalement à partir des chroniques d'écrivains ottomans (par ex., Kınalızâde Ali Çelebi, Kâtib Çelebi), tandis qu'il met en valeur Ibn Khaldoun en tant que source d'inspiration principale des intellectuels ottomans. Il se concentre notamment sur Naîmâ qu'il considère comme le meilleur représentant de l'interprétation sociale et économique de la théorie des humeurs (p. 14, p. 33). Naîmâ établissait une analogie entre les quatre humeurs et quatre groupes sociaux qu'il considérait comme les colonnes de la société (paysans/bile noire, oulémas/sang, marchands/bile jaune, bureaucrates/lymphe). Dans cette vision sociale organiciste, l'équilibre entre les différents groupes sociaux était la condition pour le bon fonctionnement de la société à l'instar de l'équilibre entre les quatre humeurs garantissant la santé de l'organisme. Pour l'auteur, cette interprétation sociale de la théorie des humeurs guidait la façon dont les chroniqueurs ottomans comprenaient la montée et le recul de l'Empire. Il conclut que cet « humeurisme » (*humorism*) définissait la conception des questions économiques comme la fiscalité, la taxation, l'échange et le commerce, ou le prix juste. Il en découlait une conception économique (et sociale) fondée sur les idéaux de modération, de justice et d'équilibre. Dans la dernière partie du livre, F. E. analyse la recherche de renouveau dans la pensée économique ottomane à la fin du XVIIIe siècle en se concentrant sur des *sefâretnâme* et sur des *hatt-ı hümâyûn* de l'époque de Selim III.

Le livre de F. E. présente des nouveautés. On peut lui reprocher de s'être concentré uniquement sur ceux qu'il appelle les « intellectuels » ottomans sans s'intéresser autrement qu'accessoirement aux activités économiques des marchands ou des hommes et des femmes haut placés du Palais ou de la bureaucratie. Mais au total, son étude reste peu convaincante. Pour commencer, l'argumentation est difficile à suivre et manque de cohérence. L'auteur se permet des digressions du sujet peu évidentes, donne des citations qui peuvent s'étaler sur plusieurs pages, se répète constamment et entreprend des changements de sujet assez abrupts – au point où l'on est amené à se poser des questions sur les méthodes de travail d'une maison d'édition aussi réputée que Routledge. Quant au fond, on ne peut nier que la conception organiciste de la société a marqué la façon dont l'économie était conçue par les Ottomans. Mais le rôle crucial de l'« humeurisme » ne ressort pas. De fait, les preuves textuelles sont rares. L'auteur est souvent amené à suggérer la pertinence de son interprétation en notant que les écrivains étaient « probablement » « conscients » de l'« humeurisme » dans leurs évaluations sur l'état de l'Empire ottoman, « compatibles » avec ses principes (p. ex. : p. 113, p. 123, p. 143, p. 192). D'autres problèmes de cohérence découlent du fait que F. E. lit les sources à sa guise sans se soucier de la variation du sens des textes et des concepts selon les contextes historiques et opère des sauts constants entre des auteurs d'époques et de contextes différents, allant d'Ibn Khaldoun à Sâdık Rifat Paşa, en passant par Adam Smith.

Après avoir présenté une histoire intellectuelle dans laquelle des changements majeurs de l'économie ottomane n'apparaissent pas ou à peine (comme la dévaluation de la monnaie de 1585-1586 ou les restructurations administratives du XVIIe siècle), l'auteur admet dans le dernier chapitre que la mise en œuvre dans l'économie réelle des concepts économiques mentionnés était limitée. Il ne renonce pas pour autant à son hypothèse de l'importance de l'« humeurisme » (p. 178-179, p. 183). L'analyse qu'il livre dans la suite des *hatt-ı hümâyûn* donne des informations précieuses sur la vie économique (stambouliote) de la fin du XVIIIe siècle, prise entre l'intervention étatique et le dynamisme de la société et

les débats qui en découlaient : les prix et leurs plafonnements (*narh*), l'approvisionnement de la capitale, les problèmes de stockage, les moyens de punition des autorités… Mais les problèmes méthodologiques du livre et le manque d'encadrement théorique empêchent F. E. de mettre en valeur ses lectures.

En somme, le livre de F. E. représente une tentative d'étudier la pensée économique ottomane au-delà des schémas à travers lesquels le sujet a été généralement traité. L'auteur présente une étude qui n'est pas dépourvue d'intérêt pour la compréhension de la mentalité politique, sociale et économique de l'élite ottomane jusqu'à la fin du XVIIIe siècle et aussi pour l'analyse de l'interaction entre l'État et la société à l'époque de Selim III. Mais l'auteur et la maison d'édition ont échoué dans leur entreprise de présenter un livre de qualité sur la pensée économique ottomane en langue anglaise.

Erdal Kaynar

Panzac (Daniel), *La caravane maritime : marins européens et marchands ottomans en Méditerranée (1680-1830)*, Paris, CNRS Éditions (coll. *CNRS histoire*), 2004, 230 p. + 8 p. de pl.

C'est une bien triste tâche que de rendre compte avec tant de retard de cette publication de synthèse par le très regretté Daniel Panzac. Près d'un an après sa disparition, celui-ci reste sans conteste le spécialiste inégalé d'un domaine très particulier de l'histoire maritime et commerciale de l'Empire ottoman. Depuis la publication de sa célèbre *Peste dans l'Empire ottoman* en 1985[1], D. P. n'a cessé d'explorer tous les recoins d'une aire économique correspondant en gros au bassin oriental de la Méditerranée – le Levant – et à ses extensions et ramifications le long de la côte nord-africaine – la Barbarie – pour aboutir à Marseille et aux ports environnants, en grande partie à l'origine de tout ce mouvement maritime. La *Caravane maritime* est un travail de synthèse qui clôture en quelque sorte près de vingt années de recherches minutieuses.

Si nous connaissons aujourd'hui le phénomène de la caravane maritime – souvent appelée simplement « caravane » par ses contemporains – c'est en grande partie grâce à D. P. La peste l'avait amené à explorer tout le système de quarantaine et de lazarets mis en place pour tenter de contrôler la propagation du mal au XVIIIe siècle. Or c'est surtout par mer que la contagion se diffuse, ainsi que Marseille en avait fait la terrible expérience en 1720. Par conséquent, qui dit peste dit navigation ; le parcours scientifique de l'auteur suivait de manière fort logique l'enchevêtrement des principaux facteurs régissant les dynamiques du commerce du Levant.

Le terme de caravane trahit bien les origines orientales du phénomène en établissant un parallèle entre les caravanes qui sillonnaient l'Afrique et l'Asie et cette entreprise de cabotage en Méditerranée orientale. Si le chameau était le vaisseau du désert, il n'est que justice de voir dans les pinques, tartanes et autres navires provençaux qui reliaient les principaux ports de l'Empire ottoman une sorte d'équivalent maritime du principal moyen de transport utilisé en Orient depuis l'antiquité. À cela près que la caravane maritime

[1] Panzac (Daniel), *La Peste dans l'Empire ottoman (1700-1850)*, Louvain, Peeters (coll. *Turcica* 5), 1985.

n'était pas formée de convois ; il s'agissait au contraire de trajets individuels, des campagnes, qui pouvaient parfois durer plusieurs années. Appelée parfois « voyage à la cueillette » ou « voyage à l'aventure », la caravane maritime est donc une forme de cabotage qui emploie une multitude de navires dont chacun forme une petite entreprise commerciale. Le phénomène n'est pas exclusivement français et bon nombre de caravaneurs battent pavillon de Venise ou de Raguse ; mais les Français – plus précisément les Provençaux – dominent ce marché fort lucratif du transport maritime. De la fin du XVIIe aux premières décennies du XIXe siècle, la situation restera en grande partie inchangée.

Comme il se doit d'un ouvrage de synthèse, la *Caravane maritime* embrasse le sujet de la manière la plus compréhensive et exhaustive possible. En dix chapitres, il s'agit de couvrir les deux aspects principaux de la caravane : les caravaneurs et les affréteurs, les patrons et les clients, l'offre et la demande. Les quatre chapitres de tête sont réservés aux premiers. Outre une solide entrée en matière, on y découvre la nature des navires utilisés, leur armement, leur équipage, leurs itinéraires et les conditions générales auxquelles étaient soumis les voyages. Les deux chapitres suivants se penchent sur les mécanismes de cette entreprise commerciale. Un chapitre traite ainsi des questions financières : prix, frais et, surtout, monnaies et changes, un véritable cauchemar pour quiconque s'est intéressé au commerce du Levant pendant cette période. Le suivant fait une sorte de bilan, en s'appuyant sur quatre campagnes documentées : en suivant ces quatre navires dans leur activité sur des périodes pouvant atteindre jusqu'à trois ans, l'auteur parvient à dresser un tableau détaillé des pertes et bénéfices. Le résultat est extrêmement positif : il n'y a pas de pertes, mais des bénéfices pouvant atteindre jusqu'à 20 % par an. Certes, il y a aussi des campagnes catastrophiques, dont le navire ne revient pas ; mais ce sont des exceptions qui confirment la règle générale d'une réussite commerciale qui vient se greffer sur un commerce lui-même florissant.

Dans les trois chapitres suivants, D. P. s'intéresse à l'autre dimension de l'affaire, celle des affréteurs, ces clients qui confiaient leurs biens ou même souvent leur personne aux capitaines caravaneurs. Il s'agit bien sûr d'Européens, mais surtout de sujets ottomans que l'auteur subdivise en minoritaires – un bien mauvais terme que le terme « non musulmans » aurait permis d'éviter – et musulmans. Contrairement à ce que l'on pourrait penser, ce sont ces derniers qui dominent toute cette activité, parfois au point d'en exclure tous les autres. Si l'on compte beaucoup de bureaucrates et militaires, surtout au départ d'Istanbul, la très grande majorité des musulmans appartiennent à une classe marchande répartie dans les principaux ports de l'Empire. Le chapitre suivant, qui traite des rapports entre affréteurs et caravaneurs, permet de donner encore plus de substance à ce qui précède. On y découvre quelques cas concrets et souvent fascinants de litiges survenus entre capitaines français, ragusains ou vénitiens et leurs clients grecs, turcs ou arabes ; encore une fois, ces incidents ne font que confirmer une impression générale d'un système aux rouages bien huilés dont tout le monde est plus ou moins satisfait.

Les deux derniers chapitres de l'ouvrage replacent la caravane dans le contexte plus général de la navigation et du commerce ottomans. En effet, si la caravane est française et italienne, son impact et sa portée économiques concernent en grande partie l'Empire ottoman. Il ne faut pas oublier que tout ce réseau de navigation comble un grand vide créé par l'incapacité des bâtiments ottomans à assurer des communications suivies entre les divers ports des territoires impériaux. Cette faiblesse est en grande partie due à la perte de contrôle de l'Empire sur ses propres eaux territoriales. Alors que les navires ottomans risquent d'être capturés par des corsaires ou, vers la fin du siècle, par les Russes, les

navires européens bénéficient d'une protection politique et militaire sans égale. C'est ainsi que pendant le conflit russoturc de 1788-1792, l'approvisionnement d'Istanbul en blé dépendra presque entièrement des caravaneurs français et vénitiens.

La caravane dévoile donc une faiblesse évidente de l'Empire, mais aussi une vitalité commerciale et économique qui mérite d'être soulignée. Le travail de D. P. y contribue richement : on ne peut que s'émerveiller devant les milliers de contrats qu'il a passés au crible ainsi que les nombreuses statistiques de la navigation tenues par les consuls et autres agents diplomatiques. Et pourtant ce n'est là qu'une information lacunaire, à laquelle manquent, par exemple, les archives de Smyrne et de Salonique, pourtant parmi les échelles les plus importantes. Mais le plus grand vide à combler reste celui des archives ottomanes qui n'ont guère été exploitées de manière aussi systématique. En ne se servant presque que de fonds d'archives occidentaux, l'auteur a contribué à l'histoire économique et commerciale de l'Empire ottoman avec une efficacité et une clarté encore inégalée par les études fondées sur les archives ottomanes. Peut-on imaginer un plus bel hommage à la mémoire de cet infatigable chercheur que de tenter de défricher les archives ottomanes susceptibles de compléter cette vision de l'un des phénomènes les plus fascinants de l'histoire du commerce ottoman au XVIIIe siècle ?

Edhem Eldem

Kadı (İsmail Hakkı), *Ottoman and Dutch Merchants in the Eighteenth Century: Competition and Cooperation in Ankara, Izmir, and Amsterdam*, Leyde, Brill (coll. *The Ottoman Empire and its Heritage* 50), 2012, x + 352 p.

İ. H. K. has written an excellent book which will rightly take its place in the historiography of Ottoman-European trade in the 18th century as well as in the history of long distance international trade in the early modern period. Furthermore, it makes an important contribution to our understanding of the dynamics of 18th-century Dutch Levant trade, the way its participants —merchants and diplomats— acted as well as how the latter-formulated policy, for which not enough is known. For this work allows us to have a rare glimpse at the way Dutch authorities sought at times to limit implementation of the state's liberal economic policies, or to modify them to the extent that was feasible, what the author calls "faint protectionism" [İ. H. K.'s inverted commas, p. 26]. This is not known in the historiography of European commercial relations with the Ottoman Empire and this is a point that the author makes convincingly and innovatively. A further contribution of the book is on the economic activities of the Ottoman Armenians and Greeks established in the Netherlands, in the early and latter parts of the 18th century respectively, and trading with the Levant and on how the Greeks, in particular, succeeded in practically ousting the Dutch from these trading networks. This is by no means new. The success of the Greeks in the Dutch Levant trade and their presence in Amsterdam in particular are well known. What İ. H. K. however achieves is to enable us to deepen our knowledge of the nature, range and extent of their economic activities and of the reasons for their success. We see, for instance, how the Dutch fought them every inch of the way and how the Ottoman Greeks did not relent but strategized, *in concert with Ottoman state authorities*, in how

best to achieve their goals of penetration of the Dutch Levant trade. In the process we see both the Porte and the Greeks displaying sophistication and a nuanced knowledge of the dynamics inherent in 18th-century Ottoman-European economic relations.

The book, which is based on research in the Dutch and Ottoman archives and is divided in three parts, starts with a survey of the economy of Ankara and of the important place that the mohair industry and trade —where both genders and all confessional and ethnic groups of the Empire were involved— held for the region. In chapter 2 the auhtor proceeds to relate the relentless struggle that the Dutch, as did their other European counterparts too, faced from the locals whenever they tried to establish commercial houses in the city to buy and transport mohair yarn to other cities in the Empire, especially Izmir, for export. What is worthy of note here is the analysis of the political and economic dynamics, which are continued in the following chapter, between the Empire and the West in the 18th century, that allowed for the establishment of Europeans in port-cities —or in centers with indirect but important maritime connections—, but *not* for their participation in the "guts" of the Ottoman economy, as it were, namely in the interior. In the three chapters (4-6) in part II, that follow, the focus shifts from the Dutch seeking "to infiltrate" the Ottoman economic networks in Ankara to the Ottomans seeking "to infiltrate" the Dutch economic networks either from Izmir or from Amsterdam and doing so quite successfully. This was so in part through their ability to be more competitive than their Dutch rivals in the Empire so that they were often preferred by Dutch in the Netherlands (!) but also through their ability to settle in Amsterdam and to participate in other related sectors of the Dutch economy, such as investing in Dutch ships, besides commerce and the carrying trade.

Here an interesting nuance emerges: While the Dutch authorities were not always ready "to support" the Dutch Levant merchants against their Ottoman Armenian and Ottoman Greek rivals, for the interests of the Dutch economy overall if for no other reason, it was a different story when it came to Dutch shipping in the Levant and here was where "faint protectionism" played its biggest part, as we learn in chapter 7, the first of two chapters in part III. In the last chapter we have fascinating details concerning the rights of the Dutch on the one hand and of the Ottomans on the other, as each group sought to trade in the Empire on the one hand and in the Netherlands on the other, and as both sought to base their rights on the capitulations. Of course, there was not always bitter rivalry between the two groups of merchants, the Dutch and the Ottomans, but also cooperation, sometimes practiced by the same actors at the same time! Dutch firms complained about their compatriots working *with* and *for* Ottomans whilst they did so themselves at the first opportune moment. In so doing, they did not only hire Ottomans as their agents but also acted themselves as agents trading on commission for the Ottomans. The British and the French of course for most of the century practiced protectionism; however Italian ports, such as Livorno, did not. Like the Dutch, they were allowing everybody to trade in their midst. The Ottomans, who were already established in Amsterdam, took full advantage of such a policy by sending their agents to Livorno as well as to other Italian ports too. It would thus have been interesting for İ. H. K. to have brought this aspect somewhat into his narrative. Still the author gives us a fascinating story with much to learn and dwell upon, such as the voice of the Ottoman state, well informed and working on behalf of its subjects, the Ottoman Greeks, much like the Dutch authorities did for their own nationals. It is such discoveries that will make the book widely read in the field and a lasting contribution to it.

Elena Frangakis-Syrett

Anastassiadou (Méropi), *Les Grecs d'Istanbul au XIXe siècle : histoire socioculturelle de la communauté de Péra*, Leyde-Boston, Brill (coll. *Christians and Jews in Muslim Societies* 1), 2012, x + 421 p.

C'est l'histoire d'un monde irrémédiablement perdu que nous raconte M. A., celui des Grecs orthodoxes d'Istanbul, dont il ne reste actuellement qu'une poignée de 2 000 représentants, d'une moyenne d'âge élevée (65 ans)[1]. Sur un long XIXe siècle (1804-1923), l'historienne retrace l'histoire de la communauté grecque orthodoxe de Péra (en turc : Beyoğlu ; en grec : Stavrodromi), quartier d'Istanbul situé sur la rive nord de la Corne d'or, formant le cœur de la vie économique et culturelle de la ville depuis les années 1850.

L'orientation de cette recherche est principalement guidée par la découverte de fonds exploités systématiquement, les archives des paroisses grecques orthodoxes de Péra. Les premiers documents datent de 1804, année de fondation de Notre-Dame (Panayia) de Péra, première église orthodoxe du quartier. Mais jusque vers 1870 la documentation reste fragmentaire et assez inégale. À partir de 1876, année de la mise en vigueur du premier règlement communautaire, ces archives bénéficient d'une continuité quasiment ininterrompue. Les fonds disponibles renseignent sur les mécanismes administratifs qui ont assuré le fonctionnement de la communauté : procès-verbaux des assemblées générales des paroissiens, bilans d'activité, budgets prévisionnels, rapports financiers etc. De même, ces archives permettent un travail sur la sociologie des dirigeants de la communauté. Elles contiennent aussi une documentation abondante sur les habitants grecs du secteur : dénombrements de population, matrices de paroissiens, recensements effectués à la demande des autorités ottomanes, listes électorales, actes de baptême, de mariage ou de décès, permis d'inhumer, certificats de célibat, attestation d'héritage etc. Ces matériaux permettent enfin de brosser un tableau assez nuancé du paysage socioprofessionnel.

En rappelant un contexte marqué par les réformes des Tanzimat, la libéralisation économique et l'accélération des échanges commerciaux, ainsi que l'importance des migrations de populations, saisonnières ou définitives, l'auteur développe un questionnement multiple. Elle entreprend tout d'abord d'examiner si les Tanzimat ont conduit à un renforcement du pouvoir des laïcs au sein des communautés chrétiennes. Cette situation de communauté immergée dans un environnement pluriculturel incitait également à interroger les rapports du groupe avec le reste de la société urbaine : les barrières confessionnelles étaient-elles aisément franchissables ? Enfin, il s'agissait de mieux appréhender le point de vue des élites grecques : comment envisageaient-elles leur vie et leur avenir au sein de l'Empire ?

Le premier chapitre nous introduit dans l'espace de Péra comme territoire de la communauté des Grecs orthodoxes. La construction de l'église de Panayia constitue peut-être une conséquence du traité de Küçük Kaynarca signé en 1774 entre la Russie et l'Empire ottoman, qui prévoyait la construction d'une église de rite grec dans ce quartier. Quoi qu'il en soit, la création de cette communauté doit être le résultat de l'installation en ville de migrants chassés des campagnes : les paroisses de Galata engorgées ont pris la décision de construire un lieu de culte à l'extérieur des murailles. À partir des années 1840, la

[1] Anastassiadou (Méropi), Dumont (Paul), *Les Grecs d'Istanbul et le patriarcat œcuménique au seuil du XXIe siècle : une communauté en quête d'avenir*, Paris, Le Cerf (coll. *L'Histoire à vif*), 2011.

population de Beyoğlu augmente régulièrement et une nouvelle église, dédiée aux saints Constantin et Hélène (Ayo-Konstantino) ouvre ses portes en 1861. Enfin en 1880, l'église Aya-Triada est inaugurée au cours d'une grande cérémonie présidée par le patriarche Ioakeim III : « sa réalisation couronne le processus d'implantation de la communauté grecque à Péra » (p. 46). Jusqu'au XVIIIe siècle, Péra était constitué pour l'essentiel de vergers et pâturages, et vers le milieu du XIXe siècle, jardins et prés représentent encore une superficie non négligeable. Au début du siècle, l'habitat reste clairsemé et s'organise essentiellement autour de la Grande Rue. M. A. resitue l'implantation progressive des Grecs dans cette zone de la ville, au sein d'un processus de modernisation du quartier, jadis périphérique, mais qui draine à la fin du siècle la majeure partie des activités culturelles et économiques de la cité. Dès les premières décennies du XIXe siècle, mais plus encore après l'incendie de 1870, Péra présente le profil d'un quartier européanisé et passablement cossu. En nous promenant dans le quartier à la fin du siècle, l'auteur montre que la présence grecque n'était pas seulement massive, mais aussi ostentatoire par la monumentalité des édifices.

Si, sous l'effet de l'exode rural, la population d'Istanbul a connu une croissance notable, la communauté des Grecs de Péra a, quant à elle, bénéficié d'un véritable *boom* démographique. La plupart des immigrés grecs orthodoxes viennent des provinces européennes de l'Empire, surtout l'Épire et la Macédoine. Ces immigrés chrétiens, qui parlent grec et turc, s'installent au pied des murailles. En l'espace d'un demi-siècle, les effectifs de la communauté ont été multipliés par cinq ou six, ce qui signifie une croissance de l'offre de main d'œuvre, une accélération des activités de production et des échanges, un développement du tissu urbain, mais aussi une multiplication des individus enlisés dans la pauvreté, un déploiement de structures d'assistance aux démunis, une montée des risques liés à la paupérisation des couches laborieuses etc. (chapitre 2).

M. A. consacre un troisième chapitre à « l'administration communautaire, une forteresse laïque pour défendre l'identité religieuse et faire respecter la loi ottomane ». Si les grandes familles de laïcs se sont impliquées tôt dans la direction de l'Église, l'application du décret impérial de 1856 entraîne d'importants réaménagements puisque désormais la participation des laïcs à l'administration des *millet* est institutionnalisée. Les règlements généraux (1860-1862) qui suivent le décret prévoient une administration bicéphale pour le *millet-i rum*, exercée conjointement par le saint-synode et par le conseil national permanent mixte, instance composée de douze membres, huit laïcs et quatre prélats du saint-synode. Les membres laïcs sont élus au suffrage indirect par les habitants grecs orthodoxes d'Istanbul. Ainsi, même s'il a fallu céder du terrain aux laïcs, l'Église est loin d'avoir perdu la bataille, comparativement aux cas des *millet* arménien et juif. Dans la pratique, le saint-synode est confiné dans un rôle spirituel, alors que le conseil national permanent mixte fixe le cap de la politique sociale, culturelle et éducative. Les règlements ont ouvert la voie à la formation d'un espace juridique d'une relative autonomie, au moins pour les activités sociales et culturelles : les établissements scolaires sont placés sous la responsabilité des éphories et les comités assurent le suivi et l'entretien des lieux de culte. Mais l'organe exécutif suprême de la communauté paroissiale est l'éphorie centrale, qui gouverne la communauté d'une main de fer, preuve de la place des laïcs.

Si au lendemain de la guerre d'indépendance grecque la communauté grecque est un corps décapité de ses élites, la reconstitution de celles-ci ne tarde guère. Le propos sur le « leardership communautaire » (chapitre 4) est servi par une généreuse étude des parcours. Les familles de banquiers de Galata portent la politique sociale de la communauté,

mais s'avèrent aussi en contact étroit avec la Porte qui leur emprunte de l'argent, établissant avec le pouvoir ottoman de bons rapports qui profitent à la communauté. Au-delà de l'argent, l'auteur suit également des parcours d'experts, détenteurs d'un savoir spécifique, comme les médecins. Formés en Europe, les médecins grecs de Péra inspirent confiance et respect. À la fin du siècle, ils trouvent du travail dans les institutions de l'État. Les hommes de droit donnent encore davantage l'impression de s'asseoir entre deux chaises puisque dans leur activité quotidienne, ils doivent constamment naviguer entre des systèmes juridiques sensiblement différents.

Avec le cinquième chapitre consacré aux œuvres de charité de la communauté, on mesure encore la richesse des archives minutieusement exploitées par l'historienne. La question sociale se pose avec d'autant plus d'acuité que, dans la seconde moitié du siècle, la communauté voit l'arrivée d'un afflux massif de réfugiés. L'hôpital de Balıklı, d'un asile-mouroir, devient un véritable lieu de médecine à partir du milieu du siècle. À l'orphelinat de Prinkipo, il faut attendre la fin du siècle pour voir une nouvelle approche de l'enfance déshéritée. La documentation communautaire permet donc de cerner plusieurs visages de la misère à Péra : veuves, enfants sans famille, personnes âgées, les malades. Dans la seconde moitié du siècle, dans un contexte aussi de concurrence avec les missions catholiques et protestantes, la bienfaisance communautaire se structure encore en des dizaines de fraternités, associations d'immigrés, œuvres de charité et sociétés philanthropiques.

Les archives de Stavrodromi renseignent enfin sur l'enseignement scolaire et ses enjeux pour la communauté en mutation au cours du long XIX[e] siècle (chapitre 6). Un corps d'enseignants émerge difficilement dans la première moitié du siècle. La question des langues et du rapport au nationalisme grec se trouve au cœur de la réflexion de l'auteur, attaché à comprendre comment ces Pérotes se représentent leur situation et comment ils voient leur avenir. Au début du siècle, l'orthodoxie reste au cœur de la pédagogie : l'enseignement primaire insiste sur l'apprentissage du grec car c'est la langue de l'Église et celle qui sert à la transmission du savoir. Vers le milieu du siècle, la langue turque est traitée comme une langue étrangère. Avoir un professeur de turc apparaît d'abord comme un recrutement couteux, mais jugé nécessaire, aux yeux de quelques éphores, pour que les Grecs puissent survivre sur le marché du travail. L'enseignement de la langue est surtout introduit dans certaines écoles secondaires après 1870. Fondé en 1861, le Syllogue littéraire grec de Constantinople promeut une culture hellénophone, porteuse de l'héritage antique et byzantin, entreprenant notamment d'helléniser les Karamanlı, orthodoxes turcophones d'Anatolie qui écrivent la langue turque avec des caractères grecs. La conclusion narre la fin de l'histoire de cette communauté : le conflit mondial, la *Katastrofi* et les déplacements de population.

L'ouvrage se lit aisément, servi par une réflexion clairement articulée et jalonné d'anecdotes tirées des archives. La principale qualité du travail constitue peut-être sa limite aussi : la systématique exploitation des archives de Stavrodromi immerge l'historien dans la communauté sans permettre d'en saisir toutes les interactions avec les autres groupes d'Istanbul, ou, à plus petite échelle, avec les *Rum* dans leur ensemble. Mais il y a là un chantier de recherche très certainement collectif, dont l'enquête de M. A. ouvre désormais la voie grâce à ce livre riche et passionnant.

Aurélien Girard

Clayer (Nathalie), Bougarel (Xavier), *Les musulmans de l'Europe du Sud-Est : des empires aux États balkaniques*, Paris, Karthala – Institut d'études de l'islam et des sociétés du monde musulman (coll. *Terres et gens d'islam*), 2013, 349 p.

N. Clayer et X. Bougarel nous proposent un livre sur les sociétés musulmanes de l'Europe du Sud-Est entre le début du XIXe et le début du XXIe siècle, soit de l'ère des empires au post-socialisme, en passant par l'époque des États-nations. Les *musulmans* évoqués dans le titre sont à entendre dans le sens sociologique du terme, comme musulmans « de tradition familiale et culturelle musulmane, indépendamment du niveau de piété personnelle » (p. 8) – une population qui s'élève aujourd'hui en Europe du Sud-Est à 8 000 000 de personnes environ, soit 12,5 % de la population. L'ouvrage est structuré en cinq chapitres chronologiques, une introduction et une conclusion, accompagnés par un index de noms et un glossaire de termes propres aux institutions islamiques. Une dizaine de cartes permettent de mieux situer la mosaïque des populations musulmanes dans l'Europe du Sud-Est et de mieux s'orienter dans les nombreux changements des frontières étatiques. Le volume se conclut avec une bibliographie d'une trentaine de pages sur laquelle nous nous attarderons ultérieurement.

Les auteurs du livre sont bien connus du public s'intéressant aux Balkans. N. Clayer est spécialiste des questions religieuses et nationales aux époques ottomane et post-ottomane dans l'Europe du Sud-Est, notamment dans l'espace albanais. X. Bougarel est spécialiste de l'islam dans les Balkans au XXe siècle, avec une attention particulière à l'espace yougoslave. Ce livre n'est d'ailleurs pas leur première entreprise commune : en 2001 déjà, ils avaient dirigé un ouvrage collectif sur « le nouvel islam balkanique », centré sur les transformations des sociétés musulmanes dans la décennie 1990-2000[1]. Cet ouvrage s'inscrivait dans le même sillage que *L'islam balkanique* de A. Popovic, paru en 1986, texte fondateur qui a donné son impulsion aux études sur les musulmans de cette partie du monde[2]. Cependant, le livre dont il est ici question ne doit pas être considéré comme un simple élargissement, voire une mise à jour, des ouvrages qui l'ont précédé : en choisissant de mettre au centre les processus politiques et sociaux qui ont façonné la trajectoire des populations musulmanes balkaniques, et donc de dépasser une approche par cas d'études ethniques ou nationales, les auteurs s'engagent dans un effort original pour repenser l'histoire des populations musulmanes dans cette partie de l'Europe. Les lecteurs de ce livre auront donc entre les mains un ouvrage de synthèse novateur.

Le premier chapitre porte sur les transformations qui ont caractérisé les sociétés musulmanes du Sud-Est entre le début du XIXe siècle et la crise d'Orient de 1876. Dans une période où les possessions européennes de l'Empire ottoman connaissent une fragilisation et un recul progressif, les équilibres économiques et sociaux entre non-musulmans et musulmans sont bouleversés : l'insécurité, la concurrence de nouvelles élites économiques

[1] Bougarel (Xavier), Clayer (Nathalie) dir., *Le nouvel islam balkanique : les musulmans, acteurs du post-communisme 1990-2000*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2001.

[2] Popovic (Alexandre), *L'islam balkanique : les musulmans du Sud-Est européen dans la période post-ottomane*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz (coll. *Balkanologische Veröffentlichungen* 11), 1986.

et intellectuelles chrétiennes et juives, l'introduction par Istanbul de mesures traduisant l'égalité entre non-musulmans et musulmans produisent chez ces derniers une marginalisation politique et sociale progressive, accompagnée par un « sentiment […] de perte relative de statut » (p. 44). Une partie de ces populations doit donc concevoir de nouvelles stratégies de compétition avec les non-musulmans, ou bien se réfugier dans des régions plus solidement sous contrôle ottoman, grossissant le flux des *muhacir*. Dès les premières pages, il est donc déjà possible de saisir un des éléments structurants du livre, mais aussi de la production scientifique de ces deux auteurs plus généralement, et qui manque souvent dans les historiographies des et sur les Balkans : une remise en question du caractère « linéaire, inéluctable et normatif » (p. 269) du passage des empires aux États-nations ; une attention spécifique aux transformations et aux efforts de réforme menées par l'Empire ottoman, ce dernier n'étant pas conçu comme entité politique téléologiquement destinée à la disparition.

Le chapitre 2 prend en compte les décennies suivantes, caractérisées par plusieurs ruptures majeures : la guerre russoturque (1875-1878), les guerres balkaniques (1912-13) et la première guerre mondiale (1914-1918), jusqu'à la fondation de la « Turquie nouvelle » (1923). Le glissement de la frontière ottomane engendre des transformations démographiques majeures, le nombre de musulmans se réduisant drastiquement dans les territoires qui passent sous souveraineté non ottomane et augmentant dans ce qui reste de la « Turquie d'Europe ». D'un côté et de l'autre de la frontière, les musulmans participent à des processus contradictoires : ils font expérience d'un renforcement des structures étatiques (bureaucratisation, militarisation, développement d'un réseau scolaire, etc.) et en même temps de leur fragilisation (dépendance économique vis-à-vis des puissances étrangères, rivalités entre groupes politiques, diffusion d'irrédentismes, etc.). Une nouvelle couche de notables musulmans de formation essentiellement laïque gagne en visibilité, des institutions religieuses postottomanes sont reconnues (et souvent placées sous contrôle gouvernemental) par les États balkaniques.

Dès ces premiers chapitres, les auteurs insistent sur la relation étroite et changeante entre discours savant non musulman sur l'islam balkanique, intérêts géopolitiques occidentaux sur la région et construction identitaire des élites musulmanes locales. Cette approche permet non seulement d'explorer de façon nouvelle les premiers pas d'une politisation des identités musulmanes balkaniques « assez hésitant[e], non linéaire et non homogène » (p. 86) et qui se développe dans deux principaux registres, l'un national, l'autre religieux ; il permet aussi d'aller aux racines des principales théories sur l'ethnogenèse et la conversion des musulmans du Sud-Est – souvent les mêmes qui occupent le débat public aujourd'hui – et de montrer leur origine éminemment *politique*.

Couvrant la période de l'entre-deux-guerres, le troisième chapitre porte sur la position des musulmans dans les États balkaniques où, dans la majorité des cas, le statut de minorité internationalement protégée leur est attribué. Ce changement imposé par la communauté internationale engendre des politiques étatiques contradictoires, oscillant entre assimilation et marginalisation des populations musulmanes. Ces dernières connaissent non seulement un renforcement de l'arène communautaire, mais aussi de nouvelles formes de mobilisation, notamment à travers les partis politiques, les associations et la presse. En relation avec ce dernier point, les auteurs suggèrent une approche novatrice à de nombreux débats – sur la réforme des institutions religieuses et les coutumes, sur la nationalisation, etc. – qui dans cette période occupent les communautés musulmanes, plus ancrées dans leur contexte sociopolitique. En suggérant de dépasser la dichotomie entre

« conservateurs » et « progressistes », ils montrent comment ces débats sont inextricablement liés à « des questions concernant l'intégration politique et citoyenne des musulmans (ou de leurs élites) dans les États de la région, en fonction des rapports sociaux et politiques existants » (p. 140).

Le quatrième chapitre porte sur la deuxième moitié du XXe siècle, période où le rideau de fer traversait l'Europe du Sud-Est et où la plupart des musulmans faisaient partie des républiques populaires inspirées du modèle soviétique, à l'exception des cas grec et turc. Au-delà des différences d'un pays à l'autre, l'expérience des musulmans dans le bloc socialiste est caractérisée par une modernisation autoritaire accompagnée par des politiques antireligieuses qui réduisent drastiquement la visibilité de l'islam dans l'espace public. Sous les coups de la collectivisation et de la nationalisation, les élites musulmanes connaissent une transformation radicale : on assiste au déclin de la pratique religieuse et à une sécularisation progressive des mœurs. L'émigration pour des raisons tant économiques qu'idéologiques ne se tourne plus vers la Turquie mais vers l'Occident, où les diasporas se dotent d'organisations stables. Enfin, « la période de la Guerre froide est, pour l'ensemble des musulmans balkaniques, celle où les identités nationales cessent d'être l'apanage d'élites intellectuelles réduites pour être partagées par le plus grand nombre »[3], et cette élaboration identitaire se fait « dans le prolongement de la politique des États ou en opposition à celle-ci » (p. 186).

Portant sur la période comprise entre la chute du communisme et le processus toujours en devenir d'intégration européenne, le cinquième chapitre s'interroge sur deux notions amplement mobilisées dans les études sur l'Europe du Sud-Est : la « transition » et le « retour du religieux ». Tout en soulignant comment, surtout en Bulgarie et en Bosnie-Herzégovine, la première décennie de l'après-communisme a constitué une épreuve terrible, les auteurs sont soucieux de montrer comment cette période est aussi pour les musulmans une période d'émancipation et d'affirmation politique, en particulier à travers la constitution de partis politiques musulmans. Ce « passage au politique » a été accompagné par un resserrement des liens entre islam et identité nationale – ni consensuelle, ni uniforme dans le Sud-Est européen – et par un regain de force et de visibilité des institutions religieuses. En même temps, ces dernières ont perdu le monopole sur la vie religieuse de leurs communautés respectives : l'individualisation de la foi et le retour en force d'acteurs religieux « extérieurs » (le *Diyanet* turc, les mouvements confrériques transnationaux, les ONG, les réseaux néosalafistes, etc.) témoignent donc d'un paysage religieux en voie de diversification et de plus en plus mondial. Les transformations des frontières, accompagnées par les changements démographiques, ont enfin donné naissance à deux nouveaux États européens, la Bosnie-Herzégovine et le Kosovo, qui avec l'Albanie sont majoritairement musulmans.

Souvent représentés par l'historiographie comme des victimes ou des objets sociaux manipulés par d'autres, les musulmans esquissés par ce livre apparaissent comme des acteurs à part entière. Dans chaque période historique traitée, les auteurs font en effet l'effort de mettre en lumière la capacité d'action des musulmans de l'Europe du Sud-Est qui, par le biais de leurs élites, n'ont pas cessé de tester et de contester une pluralité d'idées nationales et de patriotismes, de s'opposer aux politiques d'assimilation ou de marginalisation, de façonner de nouvelles stratégies de participation à la décision politique vis-à-vis

[3] *Ibid.*, p. 186.

de l'État et des non-musulmans, même dans les périodes où la marge de manœuvre semblait inexistante. Ce faisant, les auteurs adoptent une approche fructueusement multiscalaire, montrant comment la trajectoire des différents acteurs musulmans est façonnée par des facteurs à la fois locaux, nationaux et supranationaux.

La notion de réseau, et surtout celle de « réseau musulman », garde dans le livre une centralité certaine. Les réseaux d'étudiants, enseignants, soufis, oulémas ou administrateurs établis dès l'époque ottomane, au fil du XIXe et XXe siècle ne cessent de se reconfigurer, montrant une formidable capacité d'adaptation aux ruptures institutionnelles. Il est correct d'affirmer qu'Istanbul, siège du sultan-calife jusqu'au début des années 1920, reste une référence majeure pour les musulmans du Sud-Est, à laquelle s'ajoute ensuite Ankara, centre de diffusion du nouveau verbe kémaliste. Cependant, à la suite de la fermeture de la filière éducative stambouliote, les réseaux des musulmans des Balkans s'étendent à d'autres centres d'élaboration culturelle et politique, tels que Lahore, Le Caire, mais aussi – surtout pour les musulmans de Bosnie-Herzégovine – Vienne et Budapest. Dans les années 1930, et surtout après la deuxième guerre mondiale, de nouveaux acteurs musulmans en Europe occidentale ou aux Amériques – les exilés politiques et les émigrés pour des raisons économiques notamment – vont se rattacher à ces réseaux, en les élargissant davantage. La scène sur laquelle les musulmans agissent se dilate donc bien au-delà de l'Europe du Sud-Est, sous les coups des dynamiques globales : parce que « les sociétés balkaniques ne constituent […] pas un "trou noir" échappant à la mondialisation, mais un lieu où celle-ci prend des formes particulièrement palpables » (p. 225).

Enfin, il paraît nécessaire de consacrer quelques mots à la bibliographie qui accompagne le livre. En feuilletant ces pages, on s'aperçoit assez rapidement de la richesse et de la variété des ouvrages consultés par les auteurs : les titres en français, anglais, allemand, turc, albanais, bosnien-croate-serbe, bulgare et italien se succèdent, faisant de cette section du livre un outil pour saisir l'ampleur de la prolifération des études sur les musulmans du Sud-Est depuis le travail pionnier de A. Popovic. Pour cette dernière raison aussi, le livre de N. Clayer et de X. Bougarel est un formidable instrument pédagogique susceptible d'intéresser tant les chercheurs travaillant sur les Balkans que ceux qui étudient les sociétés musulmanes.

Fabio Giomi

Fortna (Benjamin C.), Katsikas (Stefanos), Kamouzis (Dimitris), Konortas (Paraskevas) dir., *State-Nationalisms in the Ottoman Empire, Greece and Turkey: Orthodox and Muslims, 1830-1945*, Londres – New York, Routledge (coll. *SOAS/Routledge Studies on the Middle East* 17), 2013, xii + 248 p.

Ce volume collectif est issu d'un projet de recherche de deux ans auquel ont participé trois de ses quatre directeurs. Il vient irriguer le récent – mais déjà important – courant composé aussi bien des travaux comparatifs sur les racines ottomanes communes et les trajectoires d'étatisation enchevêtrées des deux pays, que de ceux s'intéressant aux phénomènes transnationaux. Il faut ici commencer par souligner ce qui peut désormais paraître banal. Il y a vingt ans, le carcan national pesait encore très fort sur la production académique

autour de ces deux pays et leur rapport à l'Empire ottoman. Mais durant ces vingt-cinq dernières années, nous avons assisté à une floraison de travaux reproblématisant les racines ottomanes de la Grèce et de la Turquie modernes, ou bien opérant une étude souvent novatrice des expériences traumatiques telles que l'échange des populations et les réfugiés. Un des points communs de ces travaux qui mérite d'être souligné consistait dans le fait qu'ils associaient souvent des chercheurs à la fois grecs et turcs, souvent bilingues et en tout cas à l'aise avec une bibliographie produite des deux côtés de l'Egée et même au-delà[1]. Le volume en question s'inscrit dans cette logique. Il réunit, outre B. Fortna, trois chercheurs grecs et trois chercheurs turcs.

La structure du volume adopte une trame chronologique. Faisant suite à la mise au point étymologique et conceptuelle contenue dans l'introduction de Fortna, nous avons une succession de huit chapitres qui traitent d'abord des questions de la notion de *millet*, de ses transformations et ses relations avec les nationalismes émergents durant la seconde moitié du XIX[e] et le début du XX[e] s., puis, une fois la rupture majeure de 1922-1923 survenue, de la question de la « minoritisation » des groupes ethnoconfessionnels en Grèce et en Turquie. Les chapitres traduisent un net penchant des chercheurs réunis pour la deuxième période, ce qui correspond parfaitement à leurs centres d'intérêt et travaux antérieurs. Sur les huit chapitres, cinq traitent de la période 1923-1945, tandis que les trois

[1] P. Konortas fut parmi les pionniers de ce mouvement avec ses travaux sur le patriarcat de Constantinople sous l'Empire ottoman. B. Fortna a aussi participé au renouvellement du lien entre Empire ottoman tardif et Turquie républicaine : Fortna (Benjamin C.), *Learning to Read in the Late Ottoman Empire and the Early Turkish Republic*, New York, Palgrave Macmillan, 2011. On peut regrouper en trois catégories les travaux les plus récents témoignant de cette volonté de faire une histoire croisée. Le premier groupe inclut les politistes travaillant sur le nationalisme : Aktar (Ayhan), Kızılyürek (Niyazi), Özkırımlı (Umut) dir., *Nationalism in the Troubled Triangle: Cyprus, Greece and Turkey*, Basingstoke – New York, Palgrave Macmillan (coll. *New Perspectives on South-East Europe*), 2010 ; Özkırımlı (Umut), Sofos (Spyros A.), *Tormented by History: Nationalism in Greece and Turkey*, Londres, Hurst, 2008. Un deuxième groupe inclut les travaux historiques s'intéressant aux trajectoires de formation étatique et à leurs racines ottomanes : Anagnostopoulou (Sia), *The Passage from the Ottoman Empire to the Nation-States, a Long and Difficult Process: The Greek Case*, Istanbul, Isis Press (coll. *Analecta isisiana* 73), 2004 ; Ozil (Ayşe), *Orthodox Christians in the Late Ottoman Empire: A Study of Communal Relations in Anatolia*, Abingdon – New York, Routledge (coll. *SOAS/Routledge Studies on the Middle East* 19), 2013 ; Tsitselikis (Konstantinos), *Old and New Islam in Greece: From Historical Minorities to Immigrant Newcomers*, Leyde, Martinus Nijhoff Publishers (coll. *Studies in International Minority and Group Rights* 5), 2012. Un troisième groupe s'intéresse aux experiences traumatiques : Hirschon (Renée) dir., *Crossing the Aegean: An Appraisal of the 1923 Compulsory Population Exchange between Greece and Turkey*, Oxford, Berghahn Books (coll. *Studies in Forced Migration* 12), 2003 ; Yıldırım (Onur), *Diplomacy and Displacement: Reconsidering the Turco-Greek Exchange of Populations*, 1922-1934, New York – Abingdon, Routledge (coll. *Middle East Studies*), 2006 ; Tsitselikis (Konstantinos) dir., *Η ελληνοτουρκική ανταλλαγή πληθυσμών: πτυχές μιας εθνικής σύγκρουσης*, trad. Héléni Tserezolé, Maria Démesticha, Léonidas Miras, Athènes, Kritikê (coll. *Kentro erevnôn meionotikôn omadôn, seira meletôn* 9), 2006 ; Akgönul (Samim) dir., *Reciprocity: Greek and Turkish Minorities – Law, Religion and Politics*, Istanbul, Istanbul Bilgi University Press (coll. *Istanbul Bilgi University Press* 196), 2008.

autres, traitant de la période 1830-1923, se composent d'une étude régionale monographique et originale (Konortas) et de deux synthèses assez générales, l'une concernant le *Rum milleti* et l'autre les musulmans de la Grèce indépendante. Même si cela rend la couverture de la première période plus faible, il est à l'honneur des auteurs du volume d'avoir essayé de problématiser historiquement la question de la minoritisation et de la rupture de 1922-1923.

Le chapitre 2 (en fait le premier véritable chapitre après l'introduction), de Dimitris Kamouzis, s'attaque à la question des élites et de la formation de l'identité nationale au sein du *millet* orthodoxe. L'aspect intéressant du chapitre consiste dans le fait que Kamouzis essaie d'étudier le rôle des élites dans le développement d'une identité nationale grecque au sein du *Rum milleti* de la période d'après la guerre de Crimée à travers une mise en perspective par rapport aux évolutions dans les *millet* juif et arménien. Dans ce chapitre synthétique, Kamouzis a raison d'insister sur la nécessité d'adopter une double grille d'analyse pour explorer la question des élites de chaque *millet* (comme l'avait déjà suggéré Stamatopoulos pour les *Rum*[2]) : d'un côté il y a la division clergé/laïcs, puis une opposition réformateurs/conservateurs (p. 16-18). Si l'on recoupe ces deux divisions, elles produisent en réalité quatre possibilités et une pléthore de configurations d'alliances et de compétitions possibles. Kamouzis a raison de souligner que la formation des identités est liée à ces compétitions et à leur politisation croissante durant la période étudiée (p. 37).

Le chapitre 3, dû à Katsikas, traite de la question des musulmans se retrouvant dans l'État grec entre son indépendance et la rupture du traité de Lausanne sous le triple prisme des élites, de la définition normative et légale de la nationalité et de l'héritage du *millet*. Katsikas suggère, avec raison, que le nouvel État grec a adopté un mélange de pratiques européennes et ottomanes à l'égard de ses citoyens musulmans (p. 64). En fait on pourrait avancer qu'il pratiquait une politique de *millet* inversée, comme l'a démontré récemment Tsitselikis dans sa somme sur l'islam en Grèce. Mais dans ce cas, voir par exemple, dans l'exemption de service militaire accordé par l'État grec aux musulmans uniquement une « discrimination » (p. 60) demeure à la fois anachronique et conditionné par une approche unidimensionnelle que le volume souhaite normalement défier. Cette exemption trahissait certes la « méfiance de l'État grec envers ses citoyens musulmans » mais obéissait aussi à une crainte de voir le service militaire imposé par réciprocité aux *Rum* de l'Empire ottoman. Enfin, elle correspondait aussi à une requête des populations musulmanes qui manifestaient (et qui les blâmerait-il pour cela ?) une méfiance prénationale assez typique des populations minoritaires, qui plus est souvent rurales, pour cette institution centrale de l'État-nation moderne.

Le chapitre 4, de Paris Konortas, est une étude historique au microniveau de l'infiltration des acteurs du nationalisme et de la transformation d'un *kaza* ottoman de Thrace aux prises avec la compétition gréco-bulgare qui s'accélère entre 1870 et l'explosion de la décennie des guerres (1912-1922). Tout en étudiant de façon extrêmement détaillée les aspects qu'épouse cette compétition gréco-bulgare, ce qui inclut à la fois une identification précise des lieux et des multiples configurations possibles en termes de composition ethnique et

[2] Stamatopoulos (Démetrios), *Μεταρρύθμιση και εκκοσμίκευση: προς μια ανασύνθεση της ιστορίας του Οικουμενικού Πατριαρχείου τον 19ο αιώνα*, Athènes, Alexandreia (coll. *Néoterê kai synchronê historia*), 2003.

confessionnelle, et une mise en perspective des querelles statistiques, ethnographiques et cartographiques des deux nationalismes concurrents, Konortas ne manque pas de souligner à quel point ces nationalismes partageaient le fait d'agir comme si les musulmans, qui constituaient tout de même la majorité du *kaza*, n'existaient pas (p. 85). Cela permet de mettre en perspective les échanges de populations de 1923 en prenant en compte le fait que l'idée d'un départ des musulmans était déjà actée et le phénomène des réfugiés, déjà présent.

À partir du chapitre 5, nous passons à l'époque des « minorités » post-Lausanne et le volume gagne en cohérence. Les chapitres 5, 6, 8 et 9 traitent de la question de la minorité orthodoxe dans la Turquie républicaine tandis que seul le chapitre 7 (et c'est peut être pour cette raison qu'il demeure très synthétique) traite de la question de la minorité musulmane en Grèce.

Dans le chapitre 5, Kamouzis fournit une très bonne analyse de la manière dont la République turque a joué avec le jeu politique intracommunautaire et les dissensions au sein de l'élite grecque stambouliote pour obtenir finalement une réduction des protections accordée par le traité de Lausanne à la minorité. Il démontre que cela n'aurait pas été possible sans l'alliance d'une partie, conservatrice, des élites communautaires laïques avec le gouvernement turc (p. 112). De ce point de vue, l'étude de Kamouzis problématise davantage la question du rapport de la minorité que d'autres récents ouvrages sur les *Rum* d'Istanbul.

Avec le chapitre suivant d'Elçin Macar, nous abordons la manière dont le gouvernement de la République turque s'est efforcé entre 1923 et 1945 de limiter la marge de manœuvre de la minorité grecque stambouliote en essayant d'affaiblir l'institution la plus associée à la représentation de cette communauté à l'époque ottomane, le Patriarcat. Selon Macar, l'époque du Parti unique a fonctionné comme un « laboratoire » en termes de politique gouvernementale en direction des minorités (p. 148).

Dans sa synthèse sur la minorité musulmane en Grèce durant l'entre-deux-guerres, Katsikas insiste sur la notion de minorité-otage d'un État grec préoccupé davantage par le sort des Grecs d'Istanbul. Dans le même temps, Katsikas a raison d'insister sur le fait que le terme « musulman » regroupait des réalités sociales bien différentes mais que les politiques de l'État grec et les efforts des nationalismes concurrents ont contribué progressivement à une nationalisation des différents groupes minoritaires musulmans, qui s'identifient désormais comme albanais ou turcs.

L'aspect laconique du texte de S. Akgönul sur les conséquences de l'accord gréco-turc d'Ankara de 1930 est peut être une belle métaphore de l'embellie pour les minorités, et notamment pour les Grecs d'Istanbul, liée à cet accord. Le texte est aussi court que l'embellie fut temporaire. Comme le montre Ayhan Aktar dans le chapitre 9, dès la deuxième guerre mondiale, alors que la Grèce est occupée par les forces de l'Axe, la Turquie républicaine instaure une législation antiminoritaire avec la taxe sur la fortune qui, bien que supprimée seize mois plus tard (p. 195), constitua un « point de rupture » (p. 213). L'effet psychologique de la taxe contribua à une accélération de l'émigration, notamment des Juifs et des Grecs orthodoxes (p. 214). Le texte d'Aktar est aussi intéressant car il démontre, tout comme le texte de Katsikas le faisait pour la Grèce, la nécessité de prendre en compte les différents niveaux de la bureaucratie, des politiques et des élites qui constituent le plexus du pouvoir. Très souvent les actions engagées sont davantage la résultante des compétitions, conflits et négociations entre les différents niveaux, que le simple produit d'une décision prise en haut.

Voilà donc un ouvrage qui sera fort utile pour qui veut avoir une première initiation sur le sujet. Malgré quelques déséquilibres entre chapitres synthétiques et études de cas, entre périodes antérieure et postérieure à 1923, entre Grèce et Turquie pour la deuxième période, le volume offre un aperçu global plutôt clair. De plus, comme le souligne Fortna, il a l'avantage d'envisager la complexité du processus d'autodéfinition et d'*othering*, et de l'étudier non pas comme un résultat prédéterminé et fatal mais en le saisissant, dans le vif, comme un processus interrelationnel et évolutif constant, intervenant « dans un cadre varié et complexe d'interactions intercommunautaires et proto-nationales » (p. 2). De ce point de vue, le titre de « nationalismes d'État » est par ailleurs réducteur, les auteurs ayant contribué à montrer que ce qui rend le phénomène nationaliste fascinant du point de vue de la recherche consiste dans sa capacité d'attraction au-delà du pouvoir d'un État de l'imposer.

Tassos Anastassiadis

Lévy-Aksu (Noémi), *Ordre et désordres dans l'Istanbul ottomane (1879-1909) : de l'État au quartier*, Paris, Karthala (coll. *Meydan*), 2013, 347 p.

Die Monographie über *Ordre et désordres* im Istanbul in der Epoche von Sultan Abdülhamîd II. ist die überarbeitete Fassung einer Dissertation, die 2010 abgeschlossen wurde. François Georgeon hat als ihr Betreuer die Buchfassung auf den Weg geschickt. Sein *préface* weist auf wesentliche „starke Thesen" der Arbeit hin. „*Contrairement à l'image courante* (…) *les forces de l'ordre hamidiennes n'avaient pas seulement comme fonction de faire la chasse aux opposants politiques grâce au réseau serré d'informateurs et de délateurs, mais aussi de contrôler au plus près la société, notamment les couches inférieures; pour le sultan, il fallait assurer dans la capitale ottomane non seulement l'ordre public mais également l'ordre moral, en accord avec la politique califale qu'il promouvait par ailleurs*." Ob die Herstellung der *ordre public* Bestandteil der großherrlichen Religionspolitik war oder nicht – schon ein Blick in das Inhaltsverzeichnis zeigt, dass das Werk von NLA mehr enthält als der Titel verspricht. Der zeitliche Rahmen ist weiter als die angezeigten 40 Jahre: Die Darstellung setzt im frühen 19. Jahrhundert ein, als das Janitscharen-Korps aufgelöst wurde und reicht über die Epochengrenze 1908-1909 hinaus.

Drei etwa gleich lange Teile (*parties*) behandeln das Spannungsfeld zwischen den Ordnungskräften des Staats und der Bevölkerung der Wohnviertel. Die Verfasserin nähert sich ihm auf verschiedenen konzeptionellen und faktischen Ebenen, die nicht durchgehend chronologisch aufeinander folgen.

Dass ihr Forschungsgegenstand als *quasiment vierge* bezeichnet, wird man gern zugestehen, denn sie teilt das Interessengebiet nur mit wenigen Vorgängern. Dazu gehört F. Ergut[1] mit seiner in New York bei Charles Tilly entstandenen Dissertation

[1] Ergut (Ferdan), *State and Social Control: The Police in the Late Ottoman Empire and Early Republican Turkey*, New York, New School for Social Research, 2000; publiziert unter dem Titel *Modern Devlet ve Polis. Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Toplumsal*

und C. Kırlıs[2] Edition von Spitzelberichten der frühen Tanzimat-Zeit. Mit dem Thema „Raum und Moral" im „*Early Modern Istanbul*" hat sich kürzlich in dieser Zeitschrift Sh. Hamadeh[3] befasst. Ihr Artikel zeigt — im Anschluß an B. Başarans inzwischen publizierter Dissertation[4] wie vielfältig die „*agents of order*" waren, bevor 1845 eine förmliche Polizei-Organisation geschaffen wurde.

Nach dem über die Jahreshunderte wenig veränderten Pluralismus der Institutionen entstand mit dem Polizei-Ministerium (*zabtiye nezareti*) eine zentrale Behörde. Sein Archiv enthält die Korrespondenz mit den nachgeordneten Kommissariaten und anderen Ressorts. Neben diesen Fonds konnte NLA zahlreiche Aktenstücke des Yıldız-Archivs nutzen (Yıldız Tasnifi, Perakende Evrâkı, Zabtiye Nezâreti). Entsprechend häufig findet sich in den Fußnoten die Signatur Y.PRK.ZB. Die Verfasserin bedauert, dass sich der Schriftwechsel zwischen den Kommissariaten und den zahlreichen Polizeiwachen (*karakol*) nicht auffinden hat lassen. Kriminalstatistische Daten (S. 96 f.) sollte man jedenfalls nicht überschätzen, weil sich stets die Frage nach der Anzeigebereitschaft der Betroffenen stellt.

NLA macht sich eine ironische, negative Arbeitshypothese zu eigen. Sie sieht den Zusammenhang von öffentlicher Ordnung zu (lokaler) Unordnung wie die Philosophin Hélène L'Heuillet[5]: „*Le désordre est premier, l'ordre est second : il n'est pas inscrit dans la nature des choses mais résulte du travail et de l'artifice. Le désordre fonde l'ordre. Il n'est pas de propension à l'ordre sans expérience du désordre.*"

Im ersten Teil wird der *ordre public* als „kapitale Herausforderung" („*enjeu capital*") gezeichnet. Hier greift die Verfasserin in die verschiedenen Werkzeugkästen zur politischen Terminologie, insbesondere einen grundlegenden Artikel, in dem M. Reinkowski „Notions of Order in Ottoman Bureaucratic Correspondance" wie *nizâm* und *âsâyiş* diskutiert.[6]

Der zweite Teil („*Policer la Capitale*") enthält eine Geschichte der modernen Ordnungskräfte. NLA stellt am Ende die Frage, ob die Juli-Revolution auch für das Polizeiwesen eine Diskontinuität darstellte („*1908, une rupture?*"). Die mit dem Ancien Régime identifizierten Ordnungskräfte verhielten sich angesichts vielfacher Turbulenzen

Denetimin Diyalektiği, Istanbul, İletişim, 2004. Bereits Erguts Untersuchung schließt an Tillys Arbeiten zum „*state making*"-Prozess (*devlet inşa süreci*) an.

[2] Kırlı (Cengiz), *Sultan ve Kamuoyu: Osmanlı Modernleşme Sürecinde "Havadis Jurnalleri" (1840-1844)*, Istanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları (Reihe *Genel Yayın* 1673), 2009.

[3] Hamadeh (Shirine), „Space and Moral Order in Early Modern Istanbul", *Turcica* 44 (2012-2013), p. 271-277.

[4] Başaran (Betül), *Selim III, Social Control and Policing in Istanbul at the End of the Eighteenth Century: Between Crisis and Order*, Leiden, Brill (Reihe *The Ottoman Empire and its Heritage* 56) 2014.

[5] L'Heuillet (Hélène), *Basse politique, haute police : une approche philosophique et historique*, Paris, Fayard, 2001.

[6] Reinkowski (Maurus), „The State's Security and the Subjects' Prosperity: Notions of Order in Ottoman Bureaucratic Correspondence (19th Century)", *in* Hakan T. Karateke, Maurus Reinkowski Hrsg., *Legitimizing the Order: The Ottoman Rhethoric of State Power*, Leiden, Brill (Reihe *The Ottoman Empire and its Heritage* 34), 2005, S. 195-212 [URL: www.freidok.uni-freiburg.de/volltexte/4367/pdf/Reinkowski_The_states_security.pdf, letzter Zugriff: 6. Jan. 2015].

passiv, ihre Kader wurden sukzessive gesäubert und reorganisiert. Wie schon unter Abdülhamîd II.[7] stand die Berufung ausländischer Experten in strukturellen und punktuellen Fragen auf der Tagesordnung.

Im letzten Teil („*L'ordre reconfiguré : une approche par les quartiers*") behandelt die Autorin die formellen und informellen Sicherheitsorgane der *mahalle*s.

Zu den interessantesten Ergebnissen des 1. Teils gehört, dass die Empfänger der von den Kommissariaten eingelieferten Berichte nicht nur an größeren und kleineren Störungen der öffentlichen Ordnung interessiert waren, sondern sich auch von deren *Ausbleiben* unterrichten ließen. „(…) *ces rapports conservés au sein du ministère de la Police et du Palais de Yıldız soulignent que le discours sur l'ordre dans la capitale ne relevait pas seulement de la propagande officielle ou de l'autocensure de la presse.*" (S. 92). Wesentlich drängender waren die Berichte, die sich mit den Armeniern der Hauptstadt befassten. Sie werden im zentralen Teil 2 behandelt.

In Teil 3 treten die nicht-staatlichen Akteure („*acteurs non étatiques*") in den Focus. Weil hier die „Ordnungskräfte" vom Typus *kabadayı* behandelt werden, die auf keiner staatlichen Soldliste stehen[8], muss die Autorin auf eine besonders weite Palette von sekundären Quellen zugreifen. Dazu gehören Fotografien, Karikaturen, Tageszeitungen (die französischsprachige *Stamboul*), Zeitschriften (*Polis*[9] bzw. *Polis Mecmuası*[10]) und zeitgenössische Kriminalromane.[11] Um das Stereotyp vom törichten Nachtwächter (*aptal bekçi*) zu illustrieren, zitiert sie eine Szene aus dem Karagöz-Repertoire.[12] Hier stellt sich auch eine heuristische Grundfrage: Kann zeitgenössisches Erfahrungswissen („*l'experience du présent*") helfen bei der Deutung des Vorausgegangenen? Besonders anschaulich ist dann das 10. Kapitel, in dem ein ausgewählter Stadtteil, das aus mehreren Quartieren bestehende Tophane als Fallstudie dient.

NLA hat eine äußerst verdienstvolle Monographie auf breiter empirischer Basis vorgelegt, die auch theoretische Ansätze immer wieder fruchtbar einbezieht. Nicht in allen Punkten kann der Rezensent der Autorin folgen: Warum greift sie auf Max Weber zurück? Der große Soziologe hat in Bezug auf die orientalische Stadt vieles mißverstanden und wurde selbst vielfach mißverstanden. Jedenfalls hatte er, auch nicht in Rudimenten, ein Modell einer „islamischen Stadt" in dem nicht allzu langen Kapitel[13] seines Buchs *Wirtschaft und Gesellschaft* vorgelegt. Einflußreicher unter Stadtgeographen war

[7] Rückblick auf die „*invités du Sultan*" genannten französischen Experten und das Pariser Modell (S. 193-210).

[8] Wenn sie nicht wie ein gewisser Sarraf Niyazi zum Polizeikommissar avancieren (S. 267-270).

[9] Eine von einem Privatmann herausgegebene Wochenzeitung.

[10] *Polis mecmuası* erschien zwischen 1913 und 1928 in 227 Nummern. NLA verwendet nur die ersten beiden Jahrgänge.

[11] Vgl. jetzt den Sammelband von Şahin (Seval), Öztürk (Banu), Ardalı Büyükarman (Didem), *Polisiye Edebiyat*, Istanbul, Bağlam, 2013. Hier wird u.a. der auch von NLA behandelte (S. 201) Roman von Ahmed Midhat, *Esrâr-i Cinâyet* vorgestellt.

[12] Nicht enthalten in Hellmut Ritters Korpus. Vgl. aber dort *Karagös -III- Türkische Schattenspiele*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1953, S. 511-539, und die Varianten bei Kudret (Cevdet), *Karagöz I*, Ankara, Bilgi (Reihe *Bilgi Yayınları* 55; *Folklor Dizisi* 1), 1968-1970, S. 63-93, in denen Karagöz ebenfalls den *bekçi* gibt.

[13] Also kein „*ouvrage*"!

bei der Konstruktion einer idealtypischen, in abgeschlossene Quartiere zerfallenen „Islamstadt" Jacques Weulersse.[14] Er betonte die „*caractéristques physiques*" der *mahalle* am Beispiel Antakyas, wobei er nicht von „der" islamischen Stadt sprach, sondern von „*un type de cité d'islam*" (1937). Jedenfalls zustimmen darf man, wenn die Autorin das Quartier als „*entité souple, plus hétérogène socialement et ethniquement que l'on a souvent voulu l'affirmer*". Zukünftige Arbeiten zu verwandten Themen werden die Strafjustiz einbeziehen müssen, insbesondere die Gerichtliche Polizei, wie sie in der Strafprozeßordnung (*Usûl-i Muhâkemat-ı Ceza'iye)* basierend auf dem französischen *Code d'instruction criminelle* definiert wird.[15] Die Schnittstellen zwischen Polizei und Justiz verdienen jedenfalls stärkere Berücksichtigung. Eine Bemerkung, die den Wert dieser inhalts- und ideenreichen Arbeit in keiner Weise vermindern soll.

Klaus Kreiser

Jongerden (Joost), Verheij (Jelle) dir., *Social Relations in Ottoman Diyarbekir, 1870-1925*, Leyde-Boston, Brill (coll. *The Ottoman Empire and its Heritage* 51), 2012, x + 369 p.

Édité par deux historiens néerlandais connus surtout pour leurs travaux sur les questions arménienne et kurde, ce livre collectif est sans doute la toute première contribution scientifique à l'histoire de la province de Diyarbékir (Amed) au tournant du XX[e] siècle. Il s'impose d'emblée comme une référence autant par sa grande érudition que par son esprit analytique et sa remarquable cohérence éditoriale[1].

[14] Weulersse (Jacques), *Antioche : essai de géographie urbaine*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale (Reihe *Bulletin d'études orientales* 4), 1935.

[15] Einzelheiten bei Demirel (Fatmagül), *Adliye Nezareti: Kuruluşu ve Faaliyetleri (1876-1914)*, Istanbul, Boğaziçi Üniversitesi (Reihe *Tarih Dizisi*), 2009, Index *mustantık*.

[1] Jongerden (Joost), Verheij (Jelle), « Introduction », p. 1-13 ; Aydın (Suavi), Verheij (J.), « Confusion in the Cauldron: Some Notes on Ethno-Religious Groups, Local Powers and the Ottoman State in Diyarbekir Province, 1800-1870 », p. 15-54 ; Jongerden (J.), « Elite Encounters of a Violent Kind: Milli İbrahim Paşa, Ziya Gökalp and Political Struggle in Diyarbekir at the Turn of the 20th Century », p. 55-84 ; Verheij (J.), « Diyarbekir and the Armenian Crisis of 1895 », p. 85-145 ; Klein (Janet), « State, Tribe, Dynasty and the Contest over Diyarbekir at the Turn of the 20th Century », p. 147-178 ; Özok-Gündoğan (Nilay), « A "Peripheral" Approach to the 1908 Revolution in the Ottoman Empire: Land Disputes in Peasant Petitions in Post-Revolutionary Diyarbekir », p. 179-215 ; Akgündüz (Emrullah), « Some Notes on the Syriac Christians of Diyarbekir in the Late 19th Century: A Preliminary Investigation of Some Primary Sources », p. 217-240 ; Gaunt (David), « Relations between Kurds and Syriacs and Assyrians in Late Ottoman Diyarbekir », p. 241-266 ; Üngör (Uğur Ümit), « Disastrous Decade: Armenians and Kurds in the Young Turk Era, 1915-25 », p. 267-295 ; Verheij (J.), « Annex A: Provisional List of Non-Muslim Settlements in the Diyarbekir Vilayet around 1900 », p. 292-332 ; Verheij (J.), « Annex B: Diyarbekir and the Armenian Crisis of 1895 – The Fate of the Countryside », p. 333-344 ; « Annex C : Telegraphs from Diyarbekir and Pirinçizade Arif Effendi's Speach », p. 344-352.

L'ouvrage porte, en un sens, sur un objet impossible à définir, tant Diyarbékir, province et ville connues sous ce nom, change de cadre spatial au XIXe siècle. Mais pour déroutantes qu'elles soient, ces fluctuations administratives et géographiques apparaissent comme chargées d'un sens heuristique pour les historiens, tant elles permettent d'analyser les imbrications, parfois aussi les entrechoquements, entre les dynamiques locales et celles propulsées par le centre, la reconfiguration, en l'espace seulement de quelques décennies, de l'ensemble des rapports de pouvoir et, enfin, les transformations sanglantes du tissu économique et démographique dans cette contrée importante de l'Empire.

Dans sa délimitation étroite du terme, la province correspond, peu ou prou, à celle que l'on connaît aujourd'hui. Mais du moment où l'on tente de comprendre les dynamiques qui y sont à l'œuvre depuis le début du XIXe siècle, il devient nécessaire de l'élargir à Mardin, province autonome sous la République, ou encore à des localités situées dans celle actuelle d'Urfa. Enfin, de 1846 à 1867, la ville est la capitale administrative d'une province nommée Kurdistan, comprenant pratiquement la totalité du Kurdistan de la Turquie actuelle. Ces changements drastiques montrent combien l'ingénierie centralisatrice ottomane avance en tâtonnant, fait et défait des entités administratives au gré des événements et des perceptions des décideurs. Mais ils montrent aussi que « dessiner » une province dépend surtout de la capacité de l'État à engendrer de nouvelles ressources politiques, symboliques ou matérielles, qu'il extorque à la population ou redistribue à certaines catégories privilégiées. Les contraintes économiques, fiscales et sécuritaires que le centre doit gérer sans être en mesure de les maîtriser expliquent aussi sa volonté d'agrandir les limites géographiques d'une entité administrative ou, au contraire, de la fragmenter.

Le Diyarbékir de l'âge des réformes est à l'évidence un espace dynamique où l'on observe l'émergence d'une nouvelle élite musulmane occidentalisée, issue, pour l'essentiel, des anciennes familles des *mīr* (émir, bey) kurdes ou des notabilités urbaines comme les Cemilpaşazade ou Pirinçizade. La présence des écoles chrétiennes – notamment mais pas exclusivement arméniennes –, puis des missionnaires dont le réseau se densifie au fil des décennies, dote ces élites à la fois d'un modèle et d'un concurrent érigé en ennemi. Mais l'article de N. Özok-Gündoğan, portant sur la période post-1908, nous permet également de comprendre que les notabilités urbaines et les élites tribales, sur lesquelles nous reviendrons, ne sont pas les seules à prendre en compte, tant les forces que l'on peut définir comme « plébéiennes » peuvent également se mobiliser et mettre l'administration, provinciale mais aussi centrale, sous pression. Certes, les pétitions qu'Özok-Gündoğan cite en détail sont à prendre avec précaution tant elles sont débitrices des habilités rhétoriques d'une profession (*arzuhalcılık*) solidement établie dans l'Empire ; elles n'en montrent pas moins que les « mots du pouvoir » (« Constitution », « égalité », ou encore « justice »…) peuvent être localement entendus, interprétés et transformés en revendications individuelles et/ou collectives contre les potentats locaux.

Quel que soit leur poids, cependant, ces groupes défavorisés ne sont pas en mesure de dominer le jeu politique, lequel porte la marque, avant tout, de la bureaucratie ottomane, puis, sous Abdülhamid II, du Palais. Dans les premières décennies du XIXe siècle, alors que le projet d'un État central sort tout juste des limbes, Istanbul tente en effet d'administrer directement la province en nommant des gouverneurs d'origine « étrangère », appartenant notamment à la dynastie albanaise des Şeyhzadeler. Mais plus le « centre » s'implante localement en brisant les uns après les autres les anciens centres de pouvoir (les émirats kurdes),

plus il devient dépendant des dynamiques des notabilités urbaines, mais aussi tribales, qui s'amplifient au fil des décennies, au point de donner naissance à de nouvelles entités de fait autonomes. Comme le montre le cas des Milli, longtemps combattus par l'administration ottomane avant d'être promus en *most favored lords* par Sultan Abdülhamid II, Istanbul est obligé de développer une politique de cooptation et de partage du pouvoir avec ces nouveaux acteurs. Ibrahim, chef des Milli – qui n'hésite pas occasionnellement à assiéger la ville de Diyarbékir –, sera gratifié du titre de *paşa* ; il est loin d'être le seul.

On voit ainsi se forger progressivement un univers ottoman des « périphéries » dans lequel la ville impose, au moins pour deux raisons, sa centralité : non seulement elle est effectivement investie par Istanbul, mais elle constitue aussi un enjeu pour des forces locales qui sont de fait en compétition avec les administrateurs de l'État, voire s'avèrent par moments parfaitement capables de les domestiquer. Ces acteurs centrifuges ne se composent du reste pas uniquement des notabilités urbaines dont la généalogie remontre aux fameux *ayan*. À titre d'exemple, les tribus – notamment mais pas exclusivement – kurdes, cessent de représenter les dynamiques purement rurales pour devenir pleinement urbaines ; de même, le monde confrérique, qui connait une grande effervescence au XIXe siècle et dont les cheikhs sont, comme le suggèrent S. Aydın et J. Verheij dans leur contribution commune, les seuls à pouvoir durablement jouer le rôle de médiateurs, est un autre élément à prendre en compte pour comprendre la fabrique politique de la province.

Pour « s'implanter » dans la région, le pouvoir central a recours à la double stratégie consistant à diviser ces acteurs tribaux pour empêcher leur agrégation sous une forme autonome et à transformer certains d'entre eux en interlocuteurs privilégiés, et partant alliés. Le cas des cavaleries légères Hamidiyye, qu'analyse dans ce volume J. Klein, est à cet égard on ne peut plus significatif. Formées par Zeki Paşa, beau-frère du sultan, sur le modèle des cosaques russes, celles-ci sont chargées de la répression des comités révolutionnaires arméniens. Mais une cartographie détaillée montre qu'elles sont également actives dans des espaces où l'activité révolutionnaire arménienne est bien faible. Elles constituent dans les faits surtout un relai de construction du pouvoir dans les zones périphériques de l'Empire et – comme le montre l'exemple de l'École tribale d'Istanbul, non analysée ici – participent au projet « civilisationnel » du sultan. Mais le prix payé pour cette alliance est d'avaliser la constitution des « émirats » de type tribal qui passeront massivement à la révolte contre l'État entre 1909, date du détrônement d'Abdülhamid II, et 1914, celle de la Grande Guerre.

L'ouvrage porte une attention particulière au tissu démographique et notamment à la présence des communautés non musulmanes dans la province (on peut cependant regretter la modestie des paragraphes consacrés aux juifs). Certes, ce sujet était déjà largement connu des chercheurs ; mais les sources que les auteurs mobilisent (documents d'archives ottomans et mémoires croisées notamment) et les grilles d'interprétation et l'outillage conceptuel qu'ils proposent sont d'une grande fraîcheur. Ainsi E. Akgündüz ne fournit pas seulement les estimations les plus fiables possibles concernant les communautés chrétiennes, mais dresse également un état de la recherche et présente des sources qui attendent encore d'être explorées. Plusieurs articles montrent d'ailleurs comment la donne confessionnelle intervient, durablement mais chaque fois dans une configuration spécifique, dans la formation des rapports de pouvoir pour s'imposer comme l'une des clefs de lecture du processus qui allait déboucher sur le génocide de 1915. On voit ainsi comment les révoltes kurdes des années 1840 se transfigurent sous l'impact de la donne confessionnelle : elles sont, initialement, des réponses à la destruction brutale des émirats kurdes et aux politiques

centralisatrices et fiscales de l'État, mais se transforment rapidement en mouvements antichrétiens. Aux yeux des auteurs, qui s'inscrivent en porte à faux par rapport à l'historiographie nationaliste kurde, sans s'y réduire, les révoltes kurdes se particularisent également par leur refus d'accepter l'égalité entre les non-musulmans et les musulmans, que les hommes des Tanzimat souhaitent promouvoir. Certes, la montée en puissance des tribus, dont certaines sont du reste interconfessionnelles (musulmane, yézidie et assyrienne ou syriaque), s'accompagne localement de la complexification et la pluralisation des politiques kurdes à l'égard des communautés chrétiennes, celles-ci variant des plus répressives aux plus protectrices. Mais dans un deuxième temps, les notabilités et l'intelligentsia urbaines, par ailleurs largement occidentalisées, se font remarquer par une politique ouvertement hostile à l'encontre des communautés chrétiennes. Le cas des Pirinçizade et de leur gendre Ziya Gökalp, futur idéologue du Comité Union et Progrès entre 1909 et 1918, que J. Jongerden analyse avec brio dans cet ouvrage, est de ce point de vue parfaitement exemplaire : alors qu'Ibrahim Paşa, chef des tribus Milli et commandant local des Hamidiyye, protège les Arméniens lors des massacres de 1895, l'élite urbaine qu'incarne cette famille signe nombre de pétitions antichrétiennes et participe aux pogroms. À l'instar de Ziya Paşa, bureaucrate et opposant jeune ottoman, ou encore de Cevdet Paşa, juriste et bureaucrate hamidien, les Pirinçizade sont résolument hostiles aux « réformes » (*islahat*), qu'ils interprètent comme un moment de « deuil » pour les musulmans menacés de perdre leur statut de dominants. On apprend à cette occasion que cette famille dispose également de villages et hameaux d'où elle tire une partie de ses richesses.

L'article de J. Herheij porte également sur cet épisode. Si l'historien reste prudent quant à la responsabilité ultime d'Abdülhamid II dans les massacres de 1894-1896, il n'en montre pas moins que la bureaucratie locale joue un rôle décisif dans le déclenchement des meurtres. Il apparaît en effet clairement que ces massacres n'auraient pas pu avoir lieu, ou du moins n'auraient pas pris une telle ampleur, sans la licence que Mehmed Enis Paşa, le gouverneur très antiarménien de la province nommé peu de temps avant, avait ouvertement accordée aux acteurs locaux.

Enfin, le livre apporte une description détaillée du génocide de 1915, qui concerne l'ensemble des communautés chrétiennes de la province et non seulement les Arméniens. Comme le montre D. Gaunt, sauf exceptions, plus aucun acteur kurde n'est en mesure de protéger les Arméniens et Assyrochaldéens, le contexte étant très différent de celui de 1895 où l'État ne pouvait pas officiellement endosser la responsabilité des massacres. U. Ü. Üngör décrit, à son tour, l'organigramme du génocide : après avoir rappelé le rôle, de loin décisif, de Mehmed Reşid, médecin gouverneur social-darwiniste nommé à ce poste dans le seul but d'organiser les massacres, et de sa milice privée composée de Tcherkesses, il montre combien les notabilités urbaines s'engagent dans une compétition de zèle, forment une milice antichrétienne avec des responsables qui assument officiellement les fonctions de capitaine et de lieutenant, incluant, dans certains cas, des familles qui par la suite allaient devenir nationalistes kurdes. Üngör fournit également les preuves de l'existence d'une politique de déportation et de dispersion des Kurdes visant à les assimiler au sein des populations turques après avoir brisé leurs structures traditionnelles d'autorité. Les premières déportations massives de Kurdes, qui dès 1916 destinent la province à devenir « une zone de turcification » seront suivies d'autres, menées cette fois-ci sous la République (1925, 1934).

Hamit Bozarslan

MacLean (Derryl N.), Karmali Ahmed (Sikeena) dir., *Cosmopolitanisms in Muslim Contexts: Perspectives from the Past*, Édimbourg, Edinburgh University Press (*Exploring Muslim Contexts*), 2012, 190 p.

Over the last two decades "cosmopolitanism" has been extensively utilized by different disciplines and in different contexts, becoming what anthropologist H. Driessen has described as "a Protean common sense term referring to a rather elusive set of historical, social and cultural phenomena."[1] Despite its widespread use, a number of historians still view the concept with much reticence. They consider it to be vague and generic with limited analytical strength and therefore highly problematic. Apparently, this is not the case for this volume, which is the outcome of a conference held in Vancouver, Canada, in 2008 and sponsored by the Simon Fraser and Agha Khan universities.[2] The editors aim to unveil different typologies of cosmopolitanism and to explore whether the concept can be also used in a Muslim context, although a number of works had already demonstrated this by the time the volume was published.[3]

Before I focus on the three texts dealing with the Ottoman modern world, it is worth noting the aspects of cosmopolitan realities that the other five contributions discuss. Felicitas Becker addresses the complex relationship between the Swahili cosmopolitan coast culture and those of the inland villages of Tanzania (p. 10-30). By examining different ways of "integrating outsiders" in the city's social life, K. Kresse looks at the maritime cosmopolitanism that emerged in the port-city of Mombasa (p. 31-50). The "specific" and "limited" notion of "culinary cosmopolitanism" is brilliantly utilized by Nile Green in order to examine how social practices evolving around cuisine allowed high-status Christian Britons and Muslim Iranians to communicate (p. 105-126). Iftikhar Dadi deals with the polyvalent Indo-Pakistani artist Abdur Rahman Chughtai, who used "a pre-existing Mughal cosmopolitanism in order to provide a modern cosmopolitan aesthetics for the South Asian Muslims" (p. 127-155). Finally Muhammad Khalid Masud is concerned with the religious doctrine of *Tashabbuh Bi'l-Kuffar* ("Imitating the Infidel") and the way it developed within a British colonial context (p. 156-175).

Ottoman cosmopolitan realities are discussed in three geographical locations: The province of Yemen, the Ottoman urban spaces of Istanbul and Izmir in particular, and the city of Alexandria in the under Capitulations Egypt. In the first case, Thomas Kuehn's "Translators of Empire: Colonial Cosmopolitanism, Ottoman Bureaucrats and the Struggle over

[1] Driessen (Henk), "Mediterranean Port Cities: Cosmopolitanism Reconsidered," *History and Anthropology* 16/1 (2005), p. 129-141, here p. 136.

[2] The concept of cosmopolitanism is used here according to the definition provided in Vertovec (Steven), Cohen (Robin), "Introduction: Conceiving Cosmopolitanism," in *id.* eds., *Conceiving Cosmopolitanism: Theory, Context and Practice*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 1-22, here p. 8-14.

[3] See: Simpson (Edward), Kresse (Kai) eds., *Struggling with History: Islam and Cosmopolitanism in the Western Indian Ocean*, New York, Columbia University Press (*Society and History in the Indian Ocean*), 2008; Starr (Deborah A.), *Remembering Cosmopolitan Egypt: Literature, Culture, and Empire*, London, Routledge (*Routledge Studies in Middle Eastern Literatures* 21), 2009; Zandi-Sayek (Sibel), *Ottoman Izmir: The Rise of a Cosmopolitan Port, 1840-1880*, London-Minneapolis, University of Minnesota Press, 2012.

the Governance of Yemen, 1898-1914" (p. 51-67) deals with the debates among Ottoman administrators over the forms of governance of the Arab province. Standing on the boundaries of the Ottoman universe and thus being one of the Empire's "most notorious trouble spots," Yemen provides a privileged vantage point for the analysis of the Ottoman perception of colonial rule at the turn of the century. The author initially provides a vivid description of the historical background, before presenting and analyzing the Ottomans' various standpoints on imperial governance through the writings of high-level administrators, some of whom had served in the most southerly tip of the Ottoman world.

Kuehn convincingly argues that the geographical position and the particularities of this setting as an imperial borderland provided administrators with the opportunity to acquaint themselves with other imperial models of governance, primarily the British colonial one. The Ottomans envisaged the possibility of adopting a number of British governance techniques that seemed appropriate for the effective control of distant areas populated by what they considered to be "backward" or "uncivilized" people. In this respect, the indirect control through collaboration with local leaders and elites was preferred. This model of camouflaged autonomy, which enabled British administrators to rule distant colonial settings efficiently, was highly appreciated by some Ottoman counterparts. The upcoming Da‘‘ān agreement of October 1911 was supposed to provide the field for the application of this approach. However, this was only partially realized because, as the author claims, the influence of Ottoman forms of communal and regional autonomy was still salient.

Although Kuehn provides an interesting outline of the various debates among the Ottoman policymakers, it is hard to detect where cosmopolitanism stands within all this. The author claims in his introduction that "colonial cosmopolitanism" "[…] captures […] this awareness of living in a world of competing empires and the sharing and adaptation of techniques of governing colonial subjects across imperial frontiers," while in his conclusion he points out that "the debates of these officials about what strategies of British colonial rule might be most suitable […] are examples of what I have termed colonial cosmopolitanism." However, it is not very clear in what particular sense this awareness and these debates are cosmopolitan. It is noteworthy that in the book, whence sections of this article are derived, the term cosmopolitanism is not utilized whatsoever to describe the very same debates within the very same context.[4]

Ariel Salzmann's contribution, "Islampolis, Cosmopolis: Ottoman Urbanity between Myth, Memory and Postmodernity" (p. 68-91), switches the focus from the different forms of governance to the Ottoman urban space. The text opens with a funeral which ended up as a demonstration: On January 23, 2007, more than a hundred thousand mourners attended Hrant Dink's funeral, protesting his assassination four days earlier. Dink, a Turkish-Armenian journalist and editor-in-chief of the newspaper *Agos*, had been a permanent target for Turkish nationalists, who criticized his views on the acknowledgement of the Armenian genocide. Despite Dink's requests to the Turkish police and judicial authorities for protection, the government of Recep Tayyip Erdoğan did little, if anything, to protect him. The Istanbulites who marched in the city's streets that day were in the main Muslims

[4] Kuehn (Thomas), *Empire, Islam and Politics of Difference: Ottoman Rule in Yemen, 1849-1919*, Leiden-Boston, Brill (*The Ottoman Empire and its Heritage* 48), 2011.

but this did not prevent them from expressing their sorrow for the loss of an Armenian fellow citizen. The author argues that this incident functioned as a spark for the emergence of a latent memory of an interreligious/interethnic Ottoman urbanity. And this, despite the communal segregation of the urban space in the final decades of the Empire, the homogenization strength of Turkish nationalism and, more importantly, despite Erdoğan's efforts, ever since he became mayor of Istanbul in 1994, to islamisize the city and hence turn it into what the author calls Islampolis.

After the description of the cortege and the various reactions to Dink's assassination, Salzmann provides an outline of the historiography concerning social difference and coexistence within the Ottoman context, with a special focus on Ottoman urbanity. The author insists on the fact that, apart from any official conventional rules between the *millet* leaders and the central Ottoman authorities, the relationship among different communities was part of a "realpolitik" highly determined by the particularities of Ottoman urbanity, especially prior to the 19th century. Inequalities between Muslims and non-Muslims, even though they existed, did not constitute the only demarcation line within Ottoman society. Class considerations are, according to the author, more important when evaluating sociability and urbanity in Ottoman cities.

As she moves into the 19th century, Salzmann points out how emerging nationalism, imperial rivalries and the Tanzimat legislation affected sociability and urbanity and led to the increasing communal segregation of the urban space. In a rather unexpected change of perspective, the author turns to social practices such as philanthropy, charity and lotteries and her main interrogation becomes whether these new ways of intercommunal practices, during the last quarter of the 19th century, constituted a "bridge between the shared past and the increasingly fractured public space," and therefore gave way to the rise of "a modern cosmopolis." To answer this question, the author utilizes the paradigm of a lottery ticket issued by Izmir's Jewish Society in which she seeks to find elements of "a cosmopolitan public sphere." A meticulous analysis of the ticket brings to the fore the importance of each religious and ethnic minority within the public sphere but, as the author finally admits, it would be "imprudent" to suggest this as a sign of an "inter-communal public-sphere" or a form of "print cosmopolitanism."

The third contribution is Will Hanley's "Cosmopolitan Cursing in Late Nineteenth-Century Alexandria" (p. 92-104). Having worked since his dissertation[5] on the social realities of Alexandria – the cosmopolitan city *par excellence* of Egypt and the eastern Mediterranean in the late 19th and early 20th centuries – Hanley appears to grasp different layers of cosmopolitanism and thus produces the most provocative and intriguing text in this volume. Conventional images of the city's cosmopolitanism demonstrate an inherent elitist bias, since they reflect the writings of a handful of local and foreign notables who, for the most part, remained isolated from the vast majority of the city's population. Hanley argues that this kind of "exclusion," a theoretical key-element in the study of cosmopolitanism for political theory, does not concern the distinction between Muslim and non-Muslim societies. According to him, "the problem is to describe a cosmopolitanism that does not require the non-cosmopolitan." So, in Alexandria, this highly exclusive image of cosmopolitanism has excluded the "voiceless non-cosmopolitan mainstream of

[5] Hanley (Will), *Foreignness-localness in Alexandria, 1880-1914*, unpublished Ph.D. dissertation, Princeton University, 2007.

poor Arab Egyptians." The tribunal records that he aptly analyzes offer an ideal primary source in order to discuss this issue and to open a window to the historical reality of late 19th-century Alexandria.

Cursing is a rather ambiguous form of communication since it requires a knowledge of the "boundary crossing that cosmopolitanism should entail" in order to be effective, the author says. Hanley, whose thesis introduced the concept of "vulgar cosmopolitanism" in order to shift the focus from the elites to Alexandria's common and ordinary people, places the discussion at the center of microhistory and personal interethnic/interreligious relations. He argues that real cosmopolitanism – if it existed – should be sought within this everyday non-elitist communication. In this respect, misunderstandings and power relations become key concepts when considering the effects of cursing, which ultimately turns out to be a kind of synonym for cosmopolitanism: "Cosmopolitanism, like cursing itself, is meaningful only when it is dangerous, when it hurts," he states. He considers his paradigms to be appropriate to provide a counter image for the elitist, capitalist, liberal and secular cosmopolitan view of Alexandria. Additionally, the author points out the interdisciplinary value of these paradigms. He considers that his case studies might provide a "usable" past experience for political theorists to reconsider current capitalist cosmopolitanism, which should be replaced by "multiple national and religious solidarities." Hanley's text proves that cosmopolitanism, when it is utilized after a thorough examination of the archival material and explicitly linked to it, can be a useful concept. Otherwise, when it is positioned *a priori* from above, as is the case in the two other contributions, it mostly postulates a historical reality instead of capturing it.

Angelos Dalachanis

Ağuiçenoğlu (Hüseyin), *Zwischen Bindung und Abnabelung: das "Mutterland" in der Presse der Dobrudscha und der türkischen Zyprioten in postosmanischer Zeit*, Wurtzbourg, Ergon-Verlag (coll. *Istanbuler Texte und Studien* 29), 2012, xii + 323 p.

La question des minorités musulmanes nées du recul territorial ottoman après le congrès de Berlin en 1878 (avant cette date, très peu de musulmans survivent ou restent dans les nouvelles entités territoriales) suscite un intérêt depuis le travail fondateur de A. Popovic[6]. Tiré d'un travail d'habilitation présenté à Berne en 2010, l'ouvrage de H. A. s'inscrit dans cette lignée, considérant, de façon comparative, deux cas : celui de la minorité musulmane de Dobroudja en Roumanie et celui des Turcs de Chypre, entre 1878 et la deuxième guerre mondiale. À partir d'une étude minutieuse de la presse turcomusulmane locale jusque là jamais entreprise de façon approfondie, l'auteur s'interroge sur le rapport « centre/périphérie » constitué par les interactions qui apparaissent entre ces

[6] Popovic (Alexandre), *L'islam balkanique : les musulmans du Sud-Est européen dans la période post-ottomane*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz (coll. *Balkanologische Veröffentlichungen* 11), 1986.

populations et la « mère-patrie » (à savoir l'Empire ottoman, puis la Turquie républicaine) par et dans cette presse.

Pour cela, H. A. procède en trois temps : il analyse d'abord le développement de la presse turcomusulmane de Dobroudja et de Chypre, qu'il conçoit comme étant un nouveau *medium* entre le centre et ses périphéries ; il scrute ensuite le profil multiple (journalistes, souvent enseignants exerçant d'autres professions), le parcours et les positionnements de quatre principaux responsables de cette presse – deux pour la Dobroudja, Ibrahim Temo et Müstecib Fazıl Ülküsal, et deux pour Chypre, Hafız Cemal Lokmanhekim et Con Mehmet Rıfat ; enfin, il consacre une dernière partie à l'analyse des principales forces centrifuges et centripètes existant entre le centre et les périphéries, telles qu'elles apparaissent dans cette presse, à savoir les flux migratoires et l'éducation en turc, pour le côté centripète, l'*Enosis* (mouvement pour le rattachement de Chypre à la Grèce) et le patriotisme tatar, pour le côté centrifuge.

L'étude est impressionnante par sa richesse et par la maîtrise que son auteur a acquise des journaux étudiés, des profils de leurs éditeurs et des sujets qui les préoccupaient. Il s'agit d'un apport significatif, non seulement à la connaissance de la presse, mais aussi à celle des enjeux qui existaient au sein de ces minorités musulmanes. On trouvera ainsi des pages importantes sur la centralité de l'administration des *evkaf* dans la vie de la minorité turque de Chypre, comme sur les écoles et la question éducative dans les deux régions.

On peut toutefois se demander si, justement, l'accent mis sur le rapport « centre/périphérie » – rapport qui existe et mérite d'être étudié – n'occulte pas les dimensions locales du développement de la presse, voire les dimensions roumaine et chypriote. Dans ces entreprises se jouent en effet d'abord des rapports de force locaux – que l'on aperçoit d'ailleurs bien dans le livre – entre les élites, les notables et les représentants de l'administration, liés à des questions économiques, légales, sociales et éducatives. La question du rapport à la Turquie (ou à l'Empire)/« mère patrie » est donc inextricablement liée à l'intégration au quotidien des musulmans dans les autres entités étatiques où ils vivent, ont leurs activités et leurs biens, cela pas nécessairement selon une totale logique centripète. Au-delà de la Grèce, dans le cas de l'*Enosis*, et de la Crimée, dans le cas du patriotisme tatar, d'autres pôles (il est vrai moins importants qu'Istanbul/Ankara) existent aussi vers lesquels se tournent les musulmans de ces régions, qui résultent de circulations intrabalkaniques ou d'autres circulations dans le monde musulman. En ce qui concerne les « forces centrifuges », H. A. aurait pu par ailleurs insister davantage sur la nature différente de l'*Enosis*, mouvement porté par des non-musulmans, et du patriotisme tatar promu par des musulmans. Une dernière remarque peut être faite sur le passage, non explicité par l'auteur, entre les analyses des interactions centre/périphéries engendrées par la presse et celles dont il est question dans la presse. Une discussion et une attention à la presse comme source et à la presse comme objet auraient pu contribuer à mieux articuler les différentes parties entre elles.

Au-delà de ces considérations, le livre de H. A. est important pour tous ceux qui s'intéressent à ces minorités turques, mais aussi de façon plus générale musulmanes, constituées dans les territoires ottomans qui n'ont pas été intégrés à la Turquie. Car les cas de la Dobrudja et de Chypre ne sont pas si particuliers dans leurs rapports au « centre » que l'auteur semble le penser.

Nathalie Clayer

Aymes (Marc), Gourisse (Benjamin), Massicard (Élise) dir., *L'art de l'État en Turquie : arrangements de l'action publique de la fin de l'Empire ottoman à nos jours*, Paris, Karthala (coll. *Meydan*), 2013, 428 p.

Issu du programme Transtur (« Ordonner et transiger : modalités de gouvernement et d'administration en Turquie et dans l'Empire ottoman, du XIX[e] s. à nos jours ») que É. Massicard a coordonné de 2008 à 2012 sur un financement de l'Agence nationale de la recherche, cet ouvrage collectif, résolument pluridisciplinaire, met à mal la mythologie de l'État en Turquie. Celui-ci est généralement présumé fort, autoritaire, centralisé, autonome par rapport à la société. En rupture avec l'ancien régime ottoman, il se serait posé en démiurge d'une modernisation au forceps, sur le mode d'une occidentalisation volontariste, dont la laïcité républicaine serait l'expression idéologique, placée sous la haute protection de l'armée.

« Tout faux », ou presque, nous disent les auteurs. La continuité des modes de gouvernement de l'Empire ottoman au régime républicain contemporain est parfois troublante. Si l'armée soutient la laïcité, c'est souvent comme la corde, le pendu. Plus généralement, il n'y a pas, entre les institutions républicaines et l'islam, une relation à somme nulle, mais plutôt un accommodement évolutif. Tout papa sévère qu'il fût, l'État n'a cessé d'être à l'écoute des forces sociales et des provinces, notamment par le biais des pétitions, des confréries et, *last but not least*, par celui du clientélisme électoral, dont un véritable système de partis a été l'habitacle depuis les années 1950. De ce fait, l'État a souvent transigé et surtout il a été pénétré par des organisations ou des courants religieux, politiques, syndicaux. Aussi n'est-il pas un monolithe. En conséquence, les concepts ou notions généralement mobilisés pour l'interpréter, à commencer par ceux de patrimonialisme à propos de l'Empire ottoman, ou de kémalisme et de laïcité au sujet de la République, s'avèrent d'une portée limitée, voire trompeurs. Telle est, à grands traits simplificateurs, la thématique générale de l'ouvrage que déclinent ses chapitres sous différents angles.

Il serait trop long et fastidieux de les passer tous en revue. Je me contenterai donc de mettre l'accent sur certaines analyses, de manière un peu arbitraire et subjective. D'entrée de jeu, B. Gourisse récuse, dans le premier chapitre, la représentation de l'État turc comme « un ensemble unitaire, capable d'imposer son ordre et ses règlements à la société », comme « une instance souveraine, clairement différenciée par rapport au reste de la société et largement imperméable aux demandes sociales » (p. 11). Il dresse un état des travaux critique, très utile pour situer cette lecture tant dans la littérature spécialisée sur l'Empire ottoman et la République que d'un point de vue comparatif, au regard des grands débats de la science politique. Il plaide en faveur d'« une analyse relationnelle des sphères étatiques et des forces sociales, afin de caractériser les diverses formes que prend la dialectique socio-étatique en action, dans le temps et sur le territoire » (p. 12). L'étude des « pratiques concrètes de l'action publique » (p. 11) montre que cette dernière est l'« objet de négociations sans cesse actualisées » (p. 33). Elle permet à l'auteur de parler des « arrangements par lesquels se réalise l'action publique », au prix de « la communalisation et l'indifférenciation des intérêts publics et privés » et au gré des « usages multiples que peuvent faire les administrés de l'action publique » (p. 33). Elle l'amène à insister sur le rôle central des partis politiques dans ces transactions (p. 25 *sqq*)

et à renouveler les « chronologies politiques instituées dans l'analyse du politique en Turquie (p. 33) en adoptant des périodisations plus « longues », de nature à relativiser la « rupture républicaine dans les modes de gouvernement » (p. 22-23).

À la limite, prévaut en définitive l'« hypothèse d'une anarchie d'État » (p. 51) qu'avance, dans le chapitre suivant, M. Aymes, et dont B. Gourisse offre une puissante illustration dans un autre ouvrage[1], en mettant en lumière l'entrisme asymétrique de l'extrême gauche et de l'extrême droite – au profit de la seconde, grâce à sa participation au gouvernement – dans la police, tout au long des années 1970. C'est également la « perspective de la construction identitaire des agents de l'État » (p. 71), au XIX[e] siècle, qui conduit Olivier Bouquet à abandonner tout paradigme téléologique et homogène de la « modernisation ottomane » et de ses acteurs, et notamment à se départir du « déterminisme ethno-confessionnel de la modernité ottomane » (p. 72) qui aurait prédisposé les Grecs, les Arméniens, les juifs à porter les réformes, et les musulmans à les freiner (chapitre 3). Dans les faits, les choses ont été plus mêlées et incertaines. Il en sera de même entre les deux guerres, lorsque la République déléguera à un institut, à l'interface du public et du privé, la mise en œuvre de sa réforme de la langue turque. Emmanuel Szurek qualifie d'« expérimentation camérale » (p. 101) de la politique publique ce mode de décharge (chapitre 4). Même la fameuse « laïcité » (*laiklik*) a moins été imposée que négociée de manière pragmatique et passablement désordonnée, ou en tout cas évolutive, dans l'administration de l'enseignement de l'islam, explique Nathalie Clayer avec finesse, en soulignant l'hétérogénéité des acteurs kémalistes et l'action propre des religieux eux-mêmes dans l'élaboration et l'application de ces réformes (chapitre 5).

On voit donc que ni le sultan ottoman, fût-il absolutiste à l'image d'Abdülhamid II, ni le *gazi* Kemal Atatürk ne furent tout puissants et déconnectés des réalités sociales et ne correspondaient à l'image sombre ou dorée qu'une certaine historiographie entretient à leur égard. La force de leur pouvoir pouvait même procéder d'une demande sociale et de la « pression du quartier » (*mahalle baskısı*), autant que de la centralisation pluriséculaire de l'État, comme le démontre Noémi Levy-Aksu à la faveur de l'analyse croisée et trans-institutionnelle de la police et de la justice dans les dernières décennies de l'Empire ottoman (chapitre 7).

A fortiori la République postkémaliste, soumise à la pression des électeurs en même temps qu'à celle des quartiers, a largement composé avec les forces sociales. L'armée n'a pas été la dernière à y consentir, même lorsqu'elle s'est emparée du pouvoir. L'atteste le chapitre 6, consacré à l'influence des universitaires proches du CHP sur le processus de rédaction de la Constitution de 1961, la présentation par Sümbül Kaya de la « modalité non coercitive de maintien de l'hégémonie militaire » à travers la socialisation des appelés (chapitre 14), et plus encore le travail novateur d'Anouck Gabriela Corte-Real Pinto sur le redéploiement de l'institution militaire au sein du marché, à la faveur de la libéralisation de l'économie turque, et sur la reproduction de leur domination par le truchement de la bureaucratisation des dons religieux (chapitre 12). À la base du système politique, le *muhtar*, fonctionnaire municipal élu et finalement ni l'un ni l'autre, incarne ce « continuum société-État » (p. 273) grâce à son caractère bifide, dont É. Massicard dégage l'ambivalence au fil d'une analyse nuancée. Elle y discerne un mode de gouvernement

[1] Gourisse (Benjamin), *La violence politique en Turquie : l'État en jeu (1975-1980)*, Paris, Karthala (coll. *Recherches internationales*), 2014.

« vernaculaire » (p. 291, selon un terme d'Ariel Salzmann), participant d'une ligne de continuité de l'Empire à la République (chapitre 11).

Volontiers réduite à un jeu binaire entre la laïcité et l'islam, entre l'autoritarisme et la démocratie, entre la réaction et le progressisme, entre l'Orient et l'Occident, entre l'État et la société, la Turquie apparaît, au terme de ce livre, sous un jour beaucoup plus contrasté, qui dissipe les fausses évidences. « Une agence par des faux », écrit M. Aymes (chapitre 16), un monde de faux semblants plutôt que de vraies certitudes. Le symbolisent, jusqu'à la caricature, l'invraisemblable histoire d'état civil que restitue avec maestria Benoît Fliche (chapitre 15), ou le mélange des genres entre le public et le privé qui est constitutif, tout à la fois, de l'Administration du logement collectif (TOKİ) décortiquée par Jean-François Pérouse (chapitre 8), des politiques européennes de promotion d'une société dite « civile » (chapitre 10), de l'implication d'acteurs privés dans la politique publique du patrimoine (chapitre 9) ou des « institutions d'État » que sont censés être les foyers pour femmes battues (chapitre 13).

En définitive, la récusation par les auteurs du concept de patrimonialisme ne doit pas tromper. Cet ouvrage est profondément weberien dans sa démarche quand il entremêle les types-idéaux de domination entendus de manière processuelle comme il se doit, par exemple à propos de la gestion mi-bureaucratique, mi-familiale des corps des femmes battues ; quand il fait se rencontrer l'hégémonie et la coercition dans les postes de police hamidiens ou à travers la pratique bureaucratique des dons religieux ; quand il place en exergue l'ambivalence des rapports sociaux, des politiques publiques ou des institutions politiques dont la figure du *muhtar*, nous l'avons vu, est un concentré ; ou encore quand il conjugue la diversité des durées pour mieux comprendre les parts respectives des continuités et des discontinuités de l'Empire à la République.

Sa portée comparative est d'autant plus évidente que ses auteurs se situent volontiers par rapport aux discussions connexes des sciences sociales du politique et ne répugnent pas à prendre à leur compte des concepts ou des problématiques qui ont été développés sous d'autres cieux que ceux de l'Anatolie, comme, par exemple, les catégories de l'« État-rhizome » ou de la « privatisation des États ». De par son orientation pluridisciplinaire, sa cohérence et l'originalité de ses conclusions, il confirme la vitalité des études turques et ottomanes de langue française et leur ouverture sur l'ensemble de la communauté scientifique internationale. Sa lecture attentive s'impose bien au-delà du seul public préoccupé par cette partie du monde, même si son intérêt consiste aussi à permettre de replacer dans leur contexte historique les dernières péripéties de la vie politique turque, dont il ne traite pas directement, mais qu'il fait mieux comprendre : la pénétration des institutions de l'État par les *fethullahcı* et leur conflit avec le premier ministre Recep Tayyip Erdoğan ; les scandales qui ont éclaboussé le gouvernement de ce dernier, en décembre 2013, et qui ont compromis au passage TOKİ ; le chevauchement entre les positions de pouvoir et les positions d'accumulation qu'a confirmé le réaménagement de la place Taksim à Istanbul, qui a été le déclencheur du mouvement de protestation dit de Gezi, par référence au parc condamné à être amputé, quelques mois auparavant ; la négociation entre l'AKP et le PKK pour régler la question kurde moyennant un accord électoral aussi implicite que stupéfiant ; la tentation de la présidentialisation du régime qui constitua l'enjeu majeur de l'élection du nouveau chef de l'État, les 10 et 24 août 2014. Il est rare que l'érudition historique, sans avoir l'air d'y toucher, réponde aussi directement à la curiosité du moment.

Jean-François Bayart

Beşikçi (Mehmet), *The Ottoman Mobilization of Manpower in the First World War: Between Voluntarism and Resistance*, Leyde-Boston, Brill (coll. *The Ottoman Empire and its Heritage* 52), 2012, viii + 346 p.

Il y a fort à parier que les historiens de l'avenir considéreront cet ouvrage, issu d'une thèse soutenue en 2009 sous la direction de Selim Deringil à l'université de Boğaziçi, comme pionnier. Se situant délibérément en dehors de l'histoire militaire, M. B. pose en effet une question, désormais familière aux historiens travaillant sur l'Europe, mais encore largement inexplorée dans le cas ottoman : comment les États organisèrent-t-ils la mobilisation de millions de leurs citoyens durant la première guerre mondiale ? (Pour rappel : près de 3 000 000 sujets ottomans, dont 400 000 succombèrent sur les champs de bataille ou à la suite de maladies, se trouvèrent sous les armes). D'autres questions soulevées par l'auteur concernent plus spécifiquement l'Empire ottoman : comment un pouvoir unioniste, largement aux abois économiquement, politiquement et militairement, parvint-il à mener une guerre longue sur quatre fronts majeurs et une demi-douzaine de fronts mineurs ? Comment géra-t-il la question des déserteurs dont le nombre s'éleva tout de même à quelque 500 000 hommes en 1918 ? M. B. fait d'emblée l'hypothèse que la contrainte, bien réelle, que déploya le pouvoir pour « faire la guerre » fut doublée des mécanismes de négociations avec de nombreux acteurs sociaux qu'il mit en place, notamment au niveau local, pour parvenir à un « contrat tacite » avec eux. Si la guerre ottomane, comme celle des sociétés européennes, se voulut « totale », elle fut aussi celle de concessions multiples auxquelles le Comité Union et Progrès (CUP) dut se résoudre ; le « centre » ne parvint en effet à surmonter les fortes résistances internes contre la mobilisation qu'au prix d'alliances *ad hoc* avec tel ou tel secteur de la société.

Dans sa partie introductive, l'auteur présente les limites de son ouvrage, correspondant en réalité à autant de chantiers qui restent encore à ouvrir : l'articulation entre la guerre comme *praxis* et le vaste processus d'extermination des Arméniens (ce thème étant cependant mentionné à plusieurs reprises), la mobilisation des soldats arabes dans l'armée ottomane (37 % des effectifs en 1914, comparés à 47 % de musulmans d'Anatolie, 8 % de Grecs ottomans, 7 % d'Arméniens et 1 % de juifs), ou encore celle des femmes pour pallier la pénurie de la main-d'œuvre masculine. En dépit de ces angles morts, l'exploration des archives ottomanes ainsi que de la presse et de très nombreux matériaux de propagande lui permet de décrire et surtout de problématiser remarquablement la mobilisation ottomane de 1914-1918 comme un processus complexe et pourtant dans l'ensemble maîtrisé.

Ainsi, dans le premier chapitre, sur la préparation à la guerre que le pouvoir qualifia de « neutralité armée » (août-nov. 1914), il démontre que la « spontanéité » militariste s'emparant de la société fut dans les faits largement « organisée » par le CUP. Loin de s'en tenir à une posture de neutralité comme le lui suggéraient Paris, Londres et Moscou, le CUP accueillit en effet la guerre comme une chance historique, voire comme *la* condition « de l'indépendance et du salut des Ottomans. Il s'agissait [pour lui] d'une occasion à saisir. L'un des points sur lequel la presse insistait durant la période de la neutralité armée était que les musulmans ne devraient pas perdre l'occasion de devenir libres. [La guerre] était perçue comme une opportunité de régénérescence en tant que nation indépendante » (p. 71). Les relais sociaux, largement (mais pas entièrement) contrôlés par le CUP, comme la ligue de la Défense nationale ou celle de la Marine, regroupant l'élite aussi bien

dans la capitale qu'à l'échelle locale, ou encore la presse, furent réactivés à cette occasion pour mobiliser l'opinion et organiser des manifestations publiques. Alors que toute réticence antimilitariste fut condamnée au silence, le pouvoir utilisa le moment guerrier « pour imposer une discipline militariste » à la société dans son ensemble (p. 56). La plus importante de ces manifestations, qui eut lieu à Istanbul le 14 novembre, fut marquée d'une part par une parade de nature corporatiste de divers métiers, des bouchers aux colporteurs, et d'autre part par des actes de violence contre certains établissements comme l'hôtel Tokatliyan à Beyoğlu, ceci alors même que les dignitaires des communautés non musulmanes affichaient leur loyauté à l'égard de l'État et de l'armée.

Le deuxième chapitre (« conscription dans le contexte d'une guerre totale ») suggère que la mobilisation obligea l'État à établir de nouveaux types de relations avec la société, et par conséquent à inventer de nouvelles institutions sociales, formelles ou informelles. Le système unioniste apparait ainsi comme juridiquement et administrativement rigide (suppression quasi totale des exemptions, peine de mort à l'encontre des déserteurs appliquée dans certains cas publiquement…), mais socialement « souple » (exemptions de fait de certaines catégories, dont les cadres essentiels des mosquées, du service militaire, plusieurs décrets d'amnistie destinée aux déserteurs, exclusion de certaines provinces arabes et kurdes de la mobilisation générale…). Les Kurdes yézidis, considérés comme « mauvais sujets », sont également « exemptés » en tant que communauté (p. 126). Malgré une pratique de plus en plus restrictive, les *muhadjir*, théoriquement épargnés du service militaire pendant les trois premiers mois suivant leur installation (au lieu de six ans par le passé), bénéficient de quelques privilèges. Dans de nombreuses localités, l'État met sur pied des conseils militaires (*asker meclisi*) comprenant notamment les représentants des conseils municipaux et préfectoraux (*belediye meclisi* et *idare meclisi*). Ces conseils, qui assurent la phase du prérecrutement de conscrits, apportent une double légitimité, « nationale »/étatique et locale, à la mobilisation générale. Les *muhtar*, chefs du quartier ou du village (dont certains protègent par ailleurs les déserteurs, voire en deviennent les chefs de bande), jouent également un rôle décisif dans ce processus.

Dans son troisième chapitre, M. B. accorde une attention toute particulière à la question des « volontaires », employés notamment dans des missions « informelles » comme la guérilla ou dans l'« action de répression violente à l'encontre des civils "déloyaux" sur le front domestique » (p. 159). Ils constituent l'ossature même de la *Teşkilat-ı Mahsusa* (organisation spéciale), de sinistre réputation, dont les effectifs sont estimés à 30 000 hommes au printemps 1915. Comme le montre le cas des prisonniers élargis à cet effet, la mobilisation des volontaires découle certes d'une incitation qui vient du centre, mais elle correspond aussi à une « disponibilité » du « bas », qui se fait pour l'occasion « patriotique ». Comme le précise Ahmed Emin (Yalman) que cite l'auteur, les bandes ainsi constituées servent directement dans les opérations d'extermination (*imha*) des Arméniens. M. B. montre, documents à l'appui, que l'ensemble du processus du recrutement des membres de la *Teşkilat-ı Mahsusa* est parfaitement encadré par le pouvoir (p. 167-170), même si celui-ci ne peut éviter une certaine autonomisation des prisonniers « cooptés ». D'autres acteurs répondent également à l'appel de constituer des corps de volontaires. Ainsi les *muhadjir*, enrôlés par milliers, y trouvent une occasion de « vengeance » sur l'« ennemi », voire, pour ceux qui sont originaires du Caucase, une promesse de retour. Les milices tribales kurdes, maintenues après le renversement d'Abdülhamid II en 1909, sont également considérées comme des forces volontaires de l'armée ; Mustafa Kemal, qui salue au passage le courage des tribus, formule le souhait,

en 1916, de former une milice tribale (p. 186). Enfin, les confréries *mevlevi* et *bektaşi* fournissent des effectifs de volontaires, utilisés dans des missions non létales pour les premiers, sur le front, notamment dans les Dardanelles, pour les seconds.

Intitulé « Transformer les jeunes garçons en soldats, et le front domestique en caserne », le quatrième chapitre de l'ouvrage porte sur la volonté d'imposer une mobilisation permanente de la société en s'appuyant sur des organisations paramilitaires de la jeunesse. Fondées au tournant des années 1910, celles-ci n'apparaissent pas seulement comme les leviers par excellence d'un pouvoir unioniste lui-même largement militarisé, mais aussi comme révélatrices de ses limites d'action. La militarisation, se nourrissant entre autres d'une pensée social-darwiniste, est en effet perçue comme le seul biais par lequel on peut forger un corps sain, individuel et partant collectif, et « régénérer la nation ». C'est, en effet, la « dégénérescence du corps » qui est désignée comme responsable des défaites militaires passées. On comprend dès lors qu'après avoir été élitiste, l'organisation Türk Gücü (la force turque) est « démocratisée » et directement intégrée dans les dispositifs militaires de l'État sous le patronage d'Enver Paşa, ministre de la Guerre. Mais cette volonté de forger une « nation en armes » (« *millet-i müsellaha* »), tel que l'enseigne Colmar von der Goltz, grande référence de l'élite militaire unioniste, se heurte à une double opposition : celle de la population qui craint l'enrôlement des garçons de quinze ans, et de l'inspecteur allemand von Hoff qui se dresse contre la volonté de Bahaeddin Şakir de redéfinir les organisations de la jeunesse comme une force paramilitaire unioniste. Si cette seconde opposition est finalement « résorbée » par la démission de von Hoff, il n'en va pas de même de celle de l'opinion publique, qui renvoie directement à la question de la résistance contre la guerre, telle qu'on l'observe également dans le reste de l'Europe. L'armée est d'ailleurs elle-même obligée de modérer ses ardeurs tant le manque de main-d'œuvre la contraint à s'abstenir de recruter les classes d'âge jeunes.

Le dernier chapitre, sur les limites de la mobilisation ottomane, apporte des éléments précieux sur le phénomène de désertion analysé comme une forme de résistance sociale. La réorganisation de la gendarmerie, largement démantelée au début de la guerre pour pourvoir les fronts en combattants, est en partie liée à ce phénomène et ses conséquences dévastatrices (constitution de bandes armées prédatrices, meurtres brutaux, violence massive à l'encontre des villages…). Si la désertion concerne également les Arméniens et les Grecs, elle devient politiquement sensible dans le cas des soldats arabes, tant elle est utilisée comme un argument de propagande par les Britanniques et, concernant les musulmans de l'Asie mineure, socialement ingérable. Ces forces qui, gagnant une grande visibilité et un tout aussi grand pouvoir après la défaite de l'Empire en 1918, joueront un rôle décisif durant la première phase de la résistance kémaliste (1919-1921) dans les camps anti et prokémalistes.

Hamit Bozarslan

Welsford (Thomas), *Four Types of Loyalty in Early Modern Central Asia: The Tūqāy-Tīmūrid Takeover of Greater Mā Warā al-Nahr, 1598-1605*, Leyde, Brill (coll. *Brill's Inner Asian Library* 27), 2013, xxii + 365 p.

Dans la production scientifique récente consacrée à l'Asie centrale, ce livre fait figure d'exception. Lorsque d'autres se contentent de quelques sources pour retracer une histoire

transrégionale sur plusieurs dizaines voire centaines d'années, Th. W. déploie une érudition sans précédent pour analyser huit ans d'histoire du Mawarannahr, lequel correspond grosso modo au territoire de l'Ouzbékistan actuel. Le geste historiographique est clair : comprendre une série d'événements non plus comme telle, mais comme le révélateur contingent d'enjeux à la fois politiques, sociaux et religieux. En l'occurrence, il s'agit d'analyser une prise de pouvoir dynastique au tournant du XVI[e] siècle à l'aide d'une typologie du concept de loyauté.

L'auteur exploite en grand nombre deux types de sources rédigées en persan et, plus rarement, en turc chaghatay, à savoir les chroniques (comme le *Târîkh-i Muqîm Khânî* de Muhammad Yûsuf al-Munshî ou le *Bahr al-Asrâr* de Mahmûd b. Amîr Walî) et les hagiographies (notamment le *Ziyâ' al-Qulûb* de Muhammad 'Iwaz et le *Matlab al-Tâlibîn* d'Abû al-'Abbâs Muhammad Tâlib), auxquelles s'ajoutent pèle mêle des documents de chancellerie, des sources safavides, mogholes et ottomanes, et même quelques textes tatars et arméniens, sans compter une vaste littérature secondaire en russe, allemand, anglais et français. Il me semble que l'usage qui est ici fait des sources primaires est plus positiviste – une bonne nouvelle pour la science historique – que ce qu'en dit Th. W. lui-même, dans la mesure où ce dernier ne réduit pas lesdites sources, en particulier hagiographiques et narratives, à des discours dont la rhétorique masquerait à jamais les événements, interdisant tout accès à la réalité sociale. C'est là, je crois, une posture autiste et assez artificielle, dont le présent livre se démarque plus qu'il ne le laisse entendre, puisque l'on découvre au fil des chapitres un récit événementiel tout autant qu'un univers de valeurs. Il n'y a donc pas lieu de distinguer ce qui s'est passé de ce que l'on dit qu'il s'est passé, mais de construire une histoire beaucoup plus fine des deux à la fois, étant entendu qu'ils ne sont pas séparables.

L'ouvrage est bâti sur quatre chapitres analytiques qui suivent de près la chronologie des faits, suivis d'un cinquième chapitre synthétique. Le premier, intitulé « *Charismatic Loyalty* », étudie la montée en puissance de la dynastie Tûqây-Timouride venue d'Astrakhan aux dépends des Shaybanides, à la suite de la mort inopinée de leur khan 'Abd al-Mu'min en juin 1599. Cette entrée en scène tonitruante s'expliquerait en partie par la croyance obligée des sujets dans le charisme d'un souverain tiré de son ascendance (*nasab*). Max Weber est dès lors convoqué, mais selon une lecture contextuelle qui souligne le caractère fragile du *nasab*. Dans le deuxième chapitre, la notion de *clientelist loyalty* éclaire l'issue du conflit entre le roi Jânî-bekide de Boukhara, Pîr Muhammad, et le khan Tûqây-Timouride de Samarcande, Bâqî Muhammad, durant l'été 1599 : la victoire du second, fort de sa précédente contre-attaque lors d'une invasion kazakhe, put gagner la confiance des Samarcandais qui virent en lui le plus puissant protecteur de leurs intérêts. Ce clientélisme avéré n'exclut pas une dimension évergétiste – telle qu'elle fut formulée par Paul Veyne – qui se traduisait par l'entretien du système d'irrigation et la sécurisation des zones agricoles, entre autres services publics. Le troisième chapitre met en exergue l'idée d'*inertial loyalty* pour décrire l'attitude des *amīr* qui, soit firent défection comme Kûchuk Bî Dûrman, soit désertèrent comme Muhammad Qulî. L'un et l'autre cas favorisèrent la conquête du pouvoir par Bâqî Muhammad en septembre 1599. Cette troisième et paradoxale forme de loyauté doit se comprendre comme une force d'inertie, non dénuée de pragmatisme, qui se soucie moins du souverain que du régime et de sa conservation. Au chapitre 4, l'auteur crédite l'expression « *communal loyalty* » d'une valeur heuristique. Les campagnes victorieuses de pacification du territoire menées par Muhammad Bâqî au début des années 1600 à Balkh, au Badakhshan et au nord du Syr-Daria, révèlent

en filigrane que le khan fut soutenu par les Samarcandais. Et l'« usurpateur » Tûqây-Timouride Imâm Qulî consolida son pouvoir dès 1610 à l'aide de ces mêmes milieux, mais cela au prix d'une inquiétante fragmentation du territoire. Ces acteurs régionaux obéissaient, en effet, non plus seulement au réalisme des intérêts partagés mais à un sentiment de communauté fondé sur une économie provinciale, un réseau d'échanges, l'attachement à telle ou telle autorité sainte, des particularités sociales et culturelles, bref un régionalisme fortement ancré dans les consciences.

Le cinquième et dernier chapitre se distingue des précédents en ce qu'il jette un regard rétrospectif sur les événements et leurs conséquences (entre 1605 et 1749) en reconstituant la genèse de leur narration historique. Les sources, composées ultérieurement mais inspirées de récits contemporains comme le très influent *Bâqî nâma* de Mawlânâ Saydî Qarâkulî – dont l'original est aujourd'hui perdu –, apparaissent certes comme des discours de légitimité du nouveau pouvoir, mais aussi et surtout comme des actes de légitimation. Autrement dit, les textes eux-mêmes mirent en œuvre les trois types de loyauté décrits ci-dessus, avec d'autant plus d'obstination que l'Empire tûqây-timouride persistait à durer.

Alexandre Papas

Yalsızuçanlar (Sadık), *Itinéraires d'un soufi : récits d'Ibn 'Arabi*, trad. du turc et postface Alberto F. Ambrosio, avec la collab. de Robert Sctrick, préface Abdelwahab Meddeb, Paris, Cerf (coll. *Patrimoines, visages de l'islam*), 2013, 299 p.

Quel jugement porter sur cette traduction du roman de S. Y., intitulé en turc *Gezgin*, « Le Voyageur », c'est-à-dire le célèbre maître andalou, mort à Damas, Muhyî l-Dîn Ibn al-'Arabî (1165-1240) ? Dans sa postface, A. F. Ambrosio constate la place prise par le soufisme dans la littérature et la culture turques contemporaines. Il raconte comment il a découvert ce roman grâce à des amis turcs qui lui ont fait partager leur enthousiasme pour ce texte qu'il considère comme un chef-d'œuvre en la matière. Le public francophone réservera-t-il un semblable accueil à cette biographie et autobiographie plus ou moins imaginaire d'Ibn al-'Arabî ? Pour cette raison le sous-titre « *Récits d'Ibn 'Arabi* » pose problème. Le roman se présente en effet comme une série de courts chapitres où l'auteur évoque des épisodes de la vie du « Voyageur », le fait dialoguer avec ses semblables ou monologuer. Or ces textes sont éminemment composites. Les récits comme les « citations » d'Ibn al-'Arabî s'inspirent très largement et très infidèlement de la traduction turque de l'ouvrage de Cl. Addas, une biographie historique et spirituelle très solidement documentée[1]. S. Y. y a puisé quantité de données qu'il refond dans un récit à la progression temporelle, spatiale et doctrinale, déroutante. Il est à craindre également qu'un lecteur non averti s'imagine que ces « *récits d'Ibn 'Arabi* » sont véritablement de lui, dans la mesure où ils comportent quelques traces d'authenticité. Un romancier est libre d'écrire la biographie imaginaire d'un personnage connu et de le faire parler à sa guise. Il est gênant toutefois

[1] Addas (Claude), *Ibn 'Arabî ou la quête du soufre rouge*, Paris, Gallimard (coll. *Bibliothèque des sciences humaines* 100), 1989.

que ni la préface ni la postface n'informent le lecteur sur le statut de l'écriture. Ceci est d'autant plus embarrassant que l'auteur semble parfois donner des leçons d'histoire à son lecteur. Mais ce dernier, pour peu qu'il connaisse un peu l'Occident musulman et le Proche-Orient des XII[e]-XIII[e] siècles, est soumis à rude épreuve. On relève toutes sortes d'erreurs et d'anachronismes : le « Voyageur » boit du thé à la menthe, les paysans se promènent avec une arme à feu en bandoulière etc. Les milieux spirituels d'al-Andalus et du Maghreb ressemblent plutôt aux derviches de l'époque ottomane se réunissant dans des « couvents », traduction certes conventionnelle de *tekke*. Il est ainsi question du grand couvent de Séville qui n'a évidemment jamais existé, d'un château de style mudéjar et de murailles protégeant une ville contre les attaques des Maghrébins ! S. Y. a sans doute visité l'Espagne mais n'a aucune idée de la chronologie. De même Ibn al-'Arabî se rend à Konya pour y rencontrer Rûmî et la mère de Sadr al-Dîn al-Qûnawî, disciple et fils adoptif du « Voyageur », est qualifiée de naqshie.

Sans doute, pour apprécier ce roman, ne faut-il pas s'arrêter à toutes ces invraisemblances. L'auteur n'a certainement pas voulu écrire un roman historique mais plutôt diffuser une certaine idée de la spiritualité musulmane dont Ibn al-'Arabî est devenu, comme Rûmî, l'un des symboles. Il introduit en effet dans le récit toutes sortes d'anecdotes et de propos qui appartiennent à différentes époques du soufisme. A-t-il même pris volontairement le parti de ne tenir aucun compte de l'histoire et de prendre quelque liberté à l'égard de la doctrine de son héros pour mieux faire passer un message et en rehausser l'actualité ? Force est de constater que c'est à cette réécriture que S. Y. doit son succès, en Turquie du moins. De ce point de vue, le mérite de cette traduction est de nous révéler non seulement un auteur mais également un certain milieu dans la Turquie d'aujourd'hui, sensible à l'expression littéraire d'une spiritualité aux contours un peu flous, désireuse de renouer avec ses racines.

Denis Gril

Olach (Zsuzsanna), *A Halich Karaim Translation of Hebrew Biblical Texts*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag (coll. *Turcologica* 98), 2013, xv + 433 p. + 1 facs.

The book under review contains a long introduction (p. 1-49), a chapter on Karaim language in which the texts are translated (p. 50-223), conclusions (p. 224-228), references (p. 229-236) and a large appendix with a transliteration, a "simplified interpretative transliteration" and an English translation of selected portions of the Bible in Halych Karaim (p. 237-432). At the end of the study, there is one photocopied page of the manuscript studied by Z. O. In addition, there is a list of tables (p. xi), a list of abbreviations (p. xiii-xv), and a preface (p. xvii).

At this point it should be noted that Z. O. does not tell us which part of the Bible is shown in the facsimile. It is a fragment of the Numbers, notably the end of chapter 12 and the beginning of chapter 13, being at the same time the beginning of *Parašat šelaḥ leḵ*, the transliteration of which is found on p. 384.

As we can see from the preface, Z. O.'s study is a revised version of her doctoral dissertation supervised by Éva Á. Csató Johanson, Lars Johanson and Mats Eskhult, defended at Uppsala University in 2012. The book is dedicated to Amelija Abrahamowicz

who has made the manuscript of the Bible translation available to the author. The manuscript belongs to the Abrahamowicz family from Halych.

According to the author, the manuscript was presumably written in the 19th century. There is no information on the author of the translation in Z. O.'s study and we do not know if the manuscript was written by the translator or copied from the original or another copy. As a matter of fact, we learn very little of the manuscript and nothing about the translator. However, as a rule, Karaite translators of the Bible did not provide their names in the manuscripts. The manuscript does not contain the whole Bible, but all books of the Pentateuch and a selection from the Prophets or Haphtarot, read on special occasions (p. 10-11). Nonetheless the manuscript is large: 596 pages, 27 lines each. The author has not examined the whole manuscript, but limited her analysis to the selected 60 pages which we can read in the appendix.

In the introduction, Z. O. gives information on Karaim, Karaite religion, literature and the translations of the Bible. The basic aim of this monograph is to explore how the Hebrew biblical text was translated into Karaim and how it influenced Karaim. Attempt was made to distinguish the features copied from Hebrew from the features of spoken Karaim. Another aim was to make portions of Halych Bible translation available to the reader.

Analysis starts with nominals (nouns, pronouns, adjectives and numerals). Then there is a sub-section on verbs, a sub-section on syntax and another one on lexical properties. Discussing the nominals, the author says that Hebrew gender was not copied into Karaim (p. 50), though there are words which denote female and male animate beings. The Slavic female suffix *-ka* occurs in one word, *Yisra'elka*, Israelite woman (p. 56). Number copying is frequently seen in the Hebrew plural suffix *-im* and in a few words in the feminine plural *-ot*, but this is what Johanson terms a global copy, i.e. copying basic words with its grammatical suffixes. The suffix *-im* mostly occurs in proper names, e.g. *Pelištim* (p. 59) the Philistines, while *-ot* is attested in a few common nouns. In many cases Hebrew plural is copied into Karaim, but expressed with the Karaim suffix *-lAr* (p. 63). Z. O. argues that in collective nouns plural is used when collectivity is broken apart.

The author has established an interesting regularity in rendering Hebrew definiteness by the Karaim pronoun *ol* s/he-it-that, but never expressed when in the Hebrew source text it combines with a preposition in *ba-* (p. 70). Another important discovery, unnoticed or inexactly interpreted by previous researchers, including myself, is that the Hebrew direct object exponent *et-* is rendered by *osol*, that (p. 73-74), and when it combines with the definite particle *ha*, it is rendered by *osol ol* (p. 77).

As far as postpositions are concerned, Z. O. observes that some precede the noun (p. 80), though in this case they are prepositions, not postpositions.

With regard to genitive constructions, the author points out that the Turkic word order N-Gen N-POSS occurs only with pronominal possessors or a noun denoting a person, though it is not explicitly said, but only "when the possessor is a noun" (p. 87). In other cases word order is reverse. She stressed that this word order in West Karaim developed under the influence of both Hebrew and the local contact languages. In my view *yeli Tenrinin* should be translated literally as "wind of God" (as example 45) since it does not reflect the meaning "the Spirit of God."

Reverse word order of demonstrative pronouns coming after the nouns is also attributed to Hebrew impact (p. 95). Adjectives mostly exhibit Turkic features (p. 105), but Hebrew impact is also evident in the phrases with nouns and adjectives which have word order N-ADJ (p. 108).

The situation with numerals is similar. A feature copied from Hebrew is agreement in number between the numeral and the noun in plural (p. 120), except for higher numerals of tens and ones which are always in singular (p. 124).

Z. O. does not discuss all verb categories, but a few selected ones in the terms of Johanson's view point categories (post- and intra-terminal). However, traditional temporal terms can also be encountered, e.g. present, past etc. (p. 133–134). It must be noted that *-y/Adogac* is not a verbal noun, as the author presents it (p. 134), but a converb (← *-y/A turγač*) which, in addition, is clear from lines 27 and 2 on p. 242, p. 249 etc. Another form regarded as verbal noun, *-GAn*, can really be one, but primarily it is a participle (see example 6, p. 246). As the examples of Hebrew verbs borrowed into Karaim she shows *zaqen*, "to grow old," and *ḥalaš*, "to weaken," saying that the former is used in Karaim as an adjective meaning "old" (p. 136). However, Hebrew *zaqen* is both a verb and an adjective and most dictionaries show it as two homonymous words. In the same section agreement between the subject and the verb is also discussed. Another frequently copied Hebrew verbal feature is the use of the so-called absolute infinitive, in Karaim expressed by the suffix *-mA*, which has led to a very high number of *-mA* words in relation to other Turkic languages. Another fact established by Z. O. is that the auxiliary verb *arttïr-*, "to continue," used to express the repeated, continued action is the copy of Hebrew *yasaf*, "to increase," and its derived forms (p. 148).

The chapter on syntax is quite extensive (p. 151-185). The author discusses word order, sentence types, sentence length and participant reference, mostly on the bases of Floor's typology. She demonstrates what is well known from the above-mentioned study, i.e. that word order strictly follows Hebrew. However, it is interesting that Z. O. demonstrates the same feature in non-biblical additions inserted by the translator or the copyist (p. 153). In interrogative sentence the author indicates two ungrammatical structures (p. 164-165). The last question in syntax is related to sub- and co-ordination and again we see extensive copying from Hebrew in both types.

The last analytical section examines lexicon. Z. O. discusses such aspects of lexical translation as equivalence, translation of fundamental and unknown terms and translation of idioms and figurative meanings of words. She demonstrates that equivalence is generally maintained. This section is illustrated with very useful tables with words of Hebrew origin —e.g. table 22 shows 59 common nouns and adjectives. Most of them are related to religion, some are geographical terms, while other semantic and lexical categories are less numerous (p. 213).

In fact, the author does not only examine the translation of the Bible into Halych Karaim, but she also compares —whenever possible— the grammatical structures and translation procedures with Troki and Crimean translations, referring basically to Kowalski[1] and Jankowski.[2] While Kowalski's purpose was to make Troki texts accessible and provide basic linguistic description and Jankowski's to edit selected portions of the Bible translated into Crimean Karaim with a linguistic description as well, Z. O.'s first goal is to analyse the translation. As a result, we have got a very detailed, in-depth study

[1] Kowalski (Tadeusz), *Karaimische Texte im Dialekt von Troki, mit einem karaimisch-polnisch-deutschen Glossar versehen*, Cracow, Polska Akademia Umiejętności (*Prace Komisji Orientalistycznej* 39), 1929.

[2] Jankowski (Henryk), "A Bible Translation into the Northern Crimean Dialect of Karaim," *Studia Orientalia* 82 (1997), p. 1-84.

on many important questions. It must be acknowledged that the selected questions are relevant to the study and the whole monograph is an important contribution to the study on how the Karaites translated the Bible into their language.

To give the reader an idea about the similarities and differences between the Halych Karaim Bible translation discussed and partially edited by the author and the translation into Crimean Karaim, I will present the initial lines of all books provided by Z. O. and the corresponding ones of the most complete Cambridge manuscript of a Crimean Karaim Bible translation. The texts are presented in phonological transcriptions and my own translation when the English translation provided by the author is inappropriate (HKB = Halych Karaim Bible, CKB = Cambridge Crimean Karaim Bible):

	HKB	**CKB**	**English trans.**
Gen 1:1	"*Enk bastan yarattï tenri osol ol k′eklerni da osol ol yerni*"	"*Evväl bašta yarattï teŋri šol kökni da šol yerni*"	"In the beginning God created the heavens and the earth"
Exod 1:1	"*Bulardïlar atlarï ol uvullarïnïz Yisra'elnin ol kelivcilernin*"	"*Da bulardïrlar atlarï oɣlanlarïnïŋ Yisra'elniŋ ol kelgenler*"	"These are the names of the sons of Israel who came"
Lev 5:1	"*Da can k′i yazïklï bolsa da ešitse avazïn antnïn*"	"*Da ǧan ki yazïqlï bolsa da ešitse avazïn antnïŋ*"	"If anybody sinful hears the voice of the oath"
Deut 1:1	"*Bulardïlar ol sezler k′i sezledi Moše bar Yisra'elge k′ecivinde*"	"*Bulardïlar ol sözler ki sözledi Moše barča Yisra'elge kečüvinde*"	"These are the words that Moses spoke to the whole people of Israel when passing"
Num 11:1	"*Da edi ol ulus sïltav izlevciler k′ibik*"	"*Da edi ol ulus maḥana etkenleri kibik*"	"The people were like those who seek pretext"
Isa 65:17	"*Da kïyasa yaratimen yangï k′ekler da yangï yer*"	"*Ki muna men yarataydïr-men kök yaŋï da yer yaŋï*"	"For behold, I create new heveans and a new earth"
Hos 11:7	"*Da ulusum menim tagïlaydïlar eki sagïslar istine kaytmamo*"		"My people are bent on considering two thoughts if they would turn away"
		"*Da ulusum asïlɣandïrlar tanmaq učun ki qïlaydïr-lar maŋa*"	"My people are bent on turning away and they are doing it against me"
Oba 1:1	"*Naviligi 'Ovadyanïn. Bulay ayttï navilik bila adonay tenri Edomga*"	"*Naviligi 'Ovadyanïn. Bulay ayttï H taŋrï Edom učun*"	"The prophecy of Obadiah. Thus said the Lord God concerning Edom"

Despite my high evaluation of Z. O.'s study, there are some points with which I cannot agree. My first critical remark concerns the presentation of material in two transliterations, one broad, another simplified, called "simplified interpretative translation." The broad transliteration is quite complicated and because of the use of multiple literal and numeric superscripts, e.g. $^{a}a^{1}$, $^{y}e^{2}$ etc. difficult to follow for the reader. However exact it is, it is

not absolutely perfect, for the author does not transliterate the final *alef*. Since both transliterations are complicated, their presentation is also very long, it takes up over 30 pages (p. 12-45). My apologies to the reader, but because of this the critique must also be lengthy.

The interpretative transliteration is something between transliteration and transcription. It would be much better if Z. O., instead of this strange system, applied a normal Turkological transcription, as employed for Halych Karaim. Halych Karaim is not a historical language and its sound structure is unknown to us and we cannot take the responsibility to transcribe its written documents. The first detailed study on Halych Karaim phonetics and phonological processes was published by Grzegorzewski in 1903,[3] whereby we can easily go back a few decades earlier into the 19th century.

In some instances the author is inconsistent in the use of her simplified interpretative transliteration, even in the first example provided as a model, cf. *enk* — *enḵ*, *tenri* — *tẹnri*, *keklerni* — *keḵlerni*, *da osol* — *dạosol* (p. 14, p. 237). Although in the simplified interpretative translation she reduced the number of symbols and removed the superscripts, she has introduced some new diacritical signs of no importance to Halych Karaim, e.g. *a ạ ă*; *ọ ō*; *u ū* (p. 38). It is clear that transliteration is not employed to represent the sounds of a language, but these symbols may be ambiguous. The same is true of the consonants. Lack of the representation of fricatives makes the words awkward, e.g. *tub:ga:ni* (p. 182) for what should be transcribed *tuvγanï*, "what she bore," and *arubluḵ* for *aruvluk* (*ibid.*). In this interpretative transliteration many proper names look strange and for a Turkologist such forms as *šizge* for *sizge*, "to you" (p. 401), are hardly acceptable.

Not only the writing of Karaim words is strange in Z. O.'s system, but the loanwords also look different, e.g. *zinharla-*, "to order, to command" (p. 189), and *sibah*, "cause" (p. 220), were pronounced *zynharła-* and *sibba*, as it is seen in Mardkowicz.[4] Similarly, rendering Hebrew ק as *ḵ* is strange for a specialist in Hebrew studies, since this symbol is used for the fricative variety of כ.

In the section on transliteration of vowels, the author assigns various transliteration signs and symbols to the vowels /a e i o u/, but does not say anything about /y/ or /ï/, i.e. IPA ɨ or ɯ (p. 17-18), as if this vowel did not exist at all. In fact, this chapter should be called "Transliteration of letters" and not "Transliteration of vowels." Even the formulation "i-sounds" (p. 24) is incorrect, for we have to do with two distinct phonemes. By the way, it is strange to hear about the "y-sounds" (p. 39), i.e. IPA [j]. In reality, /j/ does not have allophones in Karaim and in general this phoneme has mostly only one basic realisation, expect for the nasal variety [j̃].

The broad transliteration contains 17 signs for vowels with only one letter which is not part of the basic Roman alphabet, i.e. *ə* (p. 18-19) and 28 signs for consonants of the basic Roman alphabet with only two additional signs, ' and ' (p. 22-23). This system would be

[3] Grzegorzewski (Johann), "Ein türk-tatarischer Dialekt in Galizien: Vokalharmonie in den entlehnten Wörtern der karaitischen Sprache in Halicz," *Sitzungsberichte der Kaiserischen Akademie der Wissenschaften, Philologisch-Historische Klasse* 146 (1903), p. 1-80.

[4] Mardkowicz (Aleksander), *Karaj sez-bitigi: Słownik karaimski – Karaimisches Wörterbuch*, Łuck, Drukarnia Richter, 1935, p. 70, p. 57.

simpler with the use of traditional transliteration and transcription symbols for Hebrew, e.g. *ḥ* for ח, and not *h²*; and with the use of the over- and under-strokes to reflect the *rafe*, i.e. *b ḇ* for בּ ב, *p p̄* for פּ פ.

In addition, Z. O. mixes up transliteration with transcription in her study whereby the reader may suspect that she does not understand the difference between these two notions. For example, the Karaim texts edited by Aqtay[5] and Çulha[6] are not transliterations, as she maintains (p. 8), but transcriptions. The same mistake appears at Zajączkowski's edition of Lamentation[7] (p. 9).

Another general remark concerns the translation of the material presented in the appendix. It is regrettable that the author has not provided translations of those parts of the text which are additions to the basic biblical text or otherwise deviate from it, though it must be acknowledged that in the analytical part all texts are translated. Moreover, Z. O. does not adapt the English translation to the meaning of the Karaim text and leaves the standard English translation. As a result the English translation is sometimes quite different from what we read in Karaim. For example, in line 9, p. 421, there is "*ol mal'akḵạ aytti anar ki kelse beṯ elge tabar ani ki andạ*," "to the angel. He told him that when he comes to Bethel he will find him there," whereas the English translation given by the author is "his favor. He met God at Bethel, and there."

One can also disagree with the author in a few specific questions. For example, the cardinal numeral "one" is also used as the ordinal "first" not only in West Karaim, but also in Crimean, which the author herself recognised earlier (p. 133). In my view, *malak*, "angel," is not the Arabic loanword in Halych Karaim, since it would have the form *melek*. It is Hebrew and should be transcribed *malaχ*.[8]

In general, Z. O.'s study has been carefully edited and the number of mistakes is low. In the following there are some minor errors and inaccuracies. Łabanosa (p. 9) is Polish genitive, the correct form being Łabanos. There is reference to Baskakov 1977, but in the references we only see Baskakov 1963 and 2004. *Pəlišṯim* should be translated "the Philistines," not "Philistine" (p. 59). Troki Karaim numeral "four" should not be transcribed "*d′ört′*," but "*d′ort″*" (p. 118). The rendering of some proper names in the English translation is inconsistent, e.g. "*Šim'on*" is once "Simon," once "Simeon" (p. 35, p. 132).

In conclusion, I am sure that despite some shortcomings shown above Z. O.'s study is a valuable contribution to the study on Karaim and I may recommend it to the reader. I will expect the edition of the whole manuscript signalled by Z. O. However, I strongly recommend the use of an appropriate transcription instead of two transliterations.

Henryk Jankowski

[5] *Eliyahu Ben Yosef Qılcı's Anthology of Crimean Karaim and Turkish Literature*, 2 vols, ed. Gülayhan Aqtay, Istanbul, Yıldız Teknik Üniversitesi (*Yıldız Dil ve Edebiyat Dizisi* 8), 2009.

[6] Çulha (Tülay), *Kırım Karaycasının Katık Mecmuası*, Istanbul, Mehmert Ölmez Yayınları (*Türk Dilleri Araştırmaları Dizisi* 46), 2010.

[7] Zajączkowski (Ananiasz), "Przekłady Trenów Jeremiasza w narzeczu trocko-karaimskiem," *Rocznik Orientalistyczny* 8 (1931-1932), p. 181-192; 10 (1934), p. 158-178.

[8] See *malach* in Mardkowicz, *Karaj sez-bitigi*, p. 49.

Pakkanen (Petra), *August Myhrberg and North-European Philhellenism: Building the Myth of a Hero*, Helsinki, Suomen Ateenan-instituutin säätiö (coll. *Paper and Monographs of the Finnish Institute at Athens* X), 2006, ix + 260 p.

L'étude de P. P. est intéressante et novatrice à plusieurs égards. Elle concerne directement le philhellénisme militant (à distinguer de l'hellénisme littéraire) qui s'est manifesté en Europe et en Amérique pendant la guerre d'indépendance des Grecs. Mais ses analyses s'appliquent également à l'ensemble des « combattants de la liberté » de l'Europe postnapoléonienne et des guerres d'indépendance de l'Amérique du Sud. Car c'est à ce groupe plus large qu'appartient au fond le combattant suédofinlandais Maximilian August Myhrenberg, qui, en dehors de la Grèce, se serait également battu en Espagne et en Pologne (comme le veut sa légende, bien que les sources non littéraires restent muettes sur ces épisodes). Or l'utilité des analyses de P. P. déborde également ce dernier cadre, puisqu'elle touche à la thématique plus générale de la construction biographique de l'héroïsme contemporain. Enfin, en raison de la posture particulière du personnage examiné (qui n'a rien publié, mais qui a en revanche infatigablement raconté ses « aventures grecques »), l'étude pose le problème crucial du rapport entre l'oral et l'écrit, ainsi que celui, concernant l'ensemble des mémoires historiques, du public auquel s'adresse le narrateur.

Jeune, de naturel robuste et d'esprit inquiet, ayant abandonné ses études de droit en raison des difficultés pécuniaires suivant la mort de son père, mais ayant cependant eu le temps de fréquenter des cercles radicaux et fennophiles de l'université d'Upsal, M. A. Myhrberg part de son pays avec le vague projet de devenir un « combattant de la liberté ». Après avoir erré pendant un certain temps en Europe (notamment en France, comme l'attestent les sources non narratives), il échoue en Grèce, où il participe pendant cinq ans à différentes opérations de l'« armée régulière » (*τακτικοί*) organisée par le colonel Fabvier. Il n'y passe pas inaperçu, mais s'étant distingué dans un certain nombre de batailles, il est promu, estimé et aimé par ses supérieurs, comme le montrent plusieurs documents contemporains. Il quitte la Grèce au début de 1831 en démissionnant de son poste de commandant du fort de Palamidi (İç kale), auquel il a été nommé par le gouvernement grec en 1829. On le retrouve ensuite en France, où il réside pendant un certain nombre d'années, avant de rentrer en Suède et d'obtenir du roi sa nomination honoraire au grade de major.

Jusque-là rien d'exceptionnel par rapport aux autres philhellènes. On retrouve chez Myhrberg le même mélange d'idéalisme et d'aventurisme, de spleen et de quête d'accomplissement, d'élan romantique et de désenchantement pratique (menant souvent au mishellénisme) que l'on rencontre, dans des analogies différentes, chez la plupart des jeunes philhellènes ayant participé à la guerre d'indépendance des Grecs – ainsi que dans plusieurs autres guerres de libération, à cette époque et peut-être même jusqu'au milieu du XXe siècle. L'auteur éclaire méthodiquement tous ces aspects du philhellénisme, en dépouillant scrupuleusement la littérature relative aux philhellènes ayant participé à la guerre d'indépendance des Grecs, dont certains ont laissé leurs témoignages écrits concernant cette expérience. Ce ne fut pas néanmoins le cas de Myhrberg, qui semble avoir été réticent à l'égard de l'écriture – il n'a pris la plume que dans le cadre de

requêtes officielles pour son avancement ou pour répondre, laconiquement dans la plupart des cas, aux lettres de ses amis. En revanche, Myhrberg était, semble-il, doté d'un don de conteur notable. Il a ainsi infatigablement raconté ses « aventures grecques » à divers auditoires en Suède et en Finlande. Plusieurs membres de ces auditoires ont pris la peine de les noter, les publier eux-mêmes, immédiatement ou longtemps après, ou les confier à d'autres. Ainsi s'est progressivement formée autour de Myhrberg une vraie « tradition », une saga inépuisable, comprenant de nombreuses variations plus ou moins ancrées dans l'histoire réelle de la guerre d'indépendance grecque, se distinguant par un fort penchant pour l'extraordinaire : les exploits surhumains, les coïncidences stupéfiantes, les anecdotes amusantes etc. En se racontant, Myhrberg se mettait en scène et, son éloquence aidant, construisait son charisme extraordinaire. Ceci correspondait, en premier lieu, au héros moderne (postnapoléonien) joignant à la bravoure la modestie et le désintéressement idéaliste. À ces caractéristiques s'ajoutaient, dans le cas de Myhrberg, les exigences spécifiques de l'auditoire restreint auquel il s'adressait directement : des cercles d'amis et les salons de la bonne société suédoise et finlandaise, dans lesquels il était invité justement pour remplir son rôle de conteur d'exploits extraordinaires, revêtus des charmes conjoints de l'exotisme et de l'orientalisme. Or dans de tels cercles, ce n'est jamais l'exactitude du récit qui importe, mais son charme et l'« esprit » du conteur, qui doit être toujours capable de renouveler l'intérêt de l'assistance, en variant les faits, en y ajoutant des détails pittoresques et amusants. S'y ajoutait, comme c'est toujours le cas dans les récits exotiques, la distance géographique, culturelle et sociale. La Grèce était très loin et à l'époque, personne en Suède ou en Finlande n'irait chercher des sources historiques pour contredire les récits du vieux combattant de la liberté, qui était, de ce fait, libre d'utiliser à sa guise ses souvenirs éloignés et de combiner occasionnellement ses propres exploits avec ceux d'autres parmi ses compagnons, voire avec des épisodes plus ou moins fantastiques.

C'est cet écart, important, entre les faits vécus et ceux racontés par Myhrberg qui constitue l'objet principal du livre – écart auquel s'ajoute également celui, difficilement mesurable, entre les récits de Myhrberg et les comptes rendus de ses aventures par ceux qui ont entrepris de les mettre par écrit. L'étude de cet écart nécessite à la fois une reconstitution minutieuse des faits attestés par les sources et une méthodologie aidant à l'interprétation du sens des éloignements fréquents des récits de Myhrberg par rapport à ces faits. L'auteur s'acquitte très efficacement de ces deux tâches. La biographie de Myhrberg est séparée de sa saga et restituée à l'histoire à l'aide d'un dépouillement méticuleux de sources de différents types et d'une chronologie attentive. Cette biographie, moins extraordinaire, ne s'avère pas pour autant moins intéressante aux yeux de l'historien. Car, tout en abondant en éléments extraordinaires, la saga de Myhrberg passe curieusement sous silence un certain nombre d'actes et exploits réellement accomplis par celui-ci. Comment donc expliquer cet usage, très libre et inventif, d'une expérience réelle et, en fin de compte, très honorable ? Autrement dit : pourquoi un philhellène estimé – décoré par le roi de Grèce et jouissant des faveurs du roi de Suède sur la base d'exploits réels – devient-il un conteur d'exploits extraordinaires ?

P. P. opte pour une interprétation fondée sur les nouvelles théories folkloristes, en repérant les différents motifs structurant la « tradition de Myhrberg » et en les mettant en rapport avec ceux identifiés dans d'autres corpus traditionnels. La méthode est sans doute féconde, puisqu'elle met en relief une caractéristique principale de ces récits : le fait qu'au

lieu de raconter *l'*histoire, ils content *des* histoires ; qu'au lieu de chercher à convaincre, ils cherchent à charmer et à instruire.

Tels sont d'ailleurs les caractéristiques principales des récits oraux : flexibles et inventifs, ils ne sont jamais répétés deux fois de la même façon ; au lieu d'informer, ils visent à instruire un public restreint, qu'il faut pour cela avoir réussi à captiver ; plus que la précision dans les détails c'est un message moral qu'ils visent à transmettre et ce message est toujours lié aux cadres sociaux restreints avec lesquels le conteur est en rapport direct. On pourrait même essayer de pousser plus loin l'analyse en remarquant que les cadres sociaux du récit oral sont également ceux de la mémoire, tels qu'analysés par Maurice Halbwachs, qui insistait sur l'étroite dépendance des processus mémoriels des milieux concrets auxquels les individus appartiennent dans différentes périodes de leur vie.

Si donc on se fie à l'analyse de Halbwachs, les récits de Myhrberg et même sa mémoire, qui réélabore constamment ces récits, seraient adaptés aux cercles étroits dans lesquels il aspirait à appartenir et, partant, à se faire valoir. C'était vraisemblablement suffisant pour lui. Car, dans le cas contraire, il s'y serait pris autrement : il aurait *écrit* ses mémoires – comme d'autres philhellènes l'ont fait –, pour pouvoir s'adresser à un public plus large, en s'adaptant par là-même à un autre régime de justification, mettant en avant la preuve documentaire et les détails historiques. Ce serait également s'adapter à un processus mémoriel complètement différent de celui que l'on peut observer dans ses récits : s'efforcer de se souvenir des détails, recourir à d'autres sources afin de vérifier l'exactitude de ses souvenirs, réinscrire son expérience vécue dans une trame continue d'événements se succédant les uns aux autres etc.

Ce travail d'inscription des exploits de Myhrberg dans un cadre historique plus large a été cependant entrepris par d'autres, notamment après sa mort, qui ont cherché à donner une cohérence biographique à ses récits fragmentaires. Ces auteurs n'étaient pas particulièrement intéressés par la guerre d'indépendance des Grecs, mais étaient des adeptes du nationalisme finlandais naissant en quête de figures héroïques propres à éveiller le patriotisme parmi leurs compatriotes. Le type de mémoire et le cadre de justification qu'ils avaient en vue différaient aussi bien de ceux de Myhrberg que de ceux des philhellènes ayant antérieurement pris la plume pour raconter leur expérience : c'était un cadre national en quête de héros anciens et modernes. Finlandisé, Myhrberg s'est ainsi de façon posthume transformé en représentant de l'amour pour la liberté d'un peuple constamment opprimé, politiquement et culturellement, par des conquérants étrangers.

Curieusement – et c'est pour cette raison que l'option méthodologique de l'auteur est très féconde –, en ce faisant, ces intellectuels finlandais ont procédé comme les folkloristes du XIXe siècle cherchant à conférer une unité épique à des ensembles hétérogènes de chants populaires.

Ce sac de nœuds est soigneusement démêlé par P. P. dans cette étude historique très attentive à la spécificité des différents contextes dans lesquels les exploits de Myhrberg ont été successivement accomplis, contés, écrits et instrumentalisés. Agréablement écrit, ce livre est indispensable à tout spécialiste du philhellénisme et des mouvements de libération nationale postnapoléoniens. Mais il peut également s'avérer très utile à tout historien se servant de sources narratives et confronté aux grandes difficultés interprétatives qu'elles comportent.

Nikos Sigalas

Galaty (Michael L.), Lafe (Ols), Lee (Wayne E.), Tafilica (Zamir) dir., *Light and Shadow: Isolation and Interaction in the Shala Valley of Northern Albania*, Los Angeles, Cotsen Institute of Archaeology Press (coll. *Monumenta archaeologica* 28), 2013, 274 p.

Light and Shadow est le résultat d'un projet de recherche américano-albanais sur la vallée de Shala, en Albanie du Nord, mené entre 2005 et 2008. Il s'agit d'une étude ambitieuse sur la très longue durée (de la préhistoire à aujourd'hui) qui rassemble des archéologues, des historiens et des anthropologues. S'agissant d'un projet pluridisciplinaire et original quant à la profondeur historique, le récit de la recherche et la description des méthodes employées y occupent une large place. Sources, observations, matériaux collectés et techniques d'analyse sont abondamment décrits, ce qui donne au lecteur le sentiment de pouvoir contrôler les interprétations qui en sont proposées. Sur le plan théorique, l'ouvrage met principalement en œuvre les notions de permanence et de stabilité : l'objectif des auteurs est de montrer que les habitants de Shala, à travers les âges, ont su préserver ce qui est tantôt décrit comme une « culture », tantôt comme un « système », voire comme une « société ». Quatre paradigmes théoriques sont convoqués : celui des systèmes-monde dans lequel Shala fait figure de périphérie soumise selon les époques à diverses entreprises d'incorporation ; celui des paysages, qui prend en compte les relations entre l'environnement et les activités humaines ; celui de la micro-histoire ; enfin celui de la « résilience », par lequel les auteurs cherchent à identifier les facteurs qui expliquent la permanence de l'entité Shala. Cette permanence est notamment obtenue, selon les auteurs, grâce à une stratégie d'« isolationnisme » par laquelle les habitants de la vallée s'ouvrent ou se ferment aux influences venues de l'extérieur selon les circonstances (climatiques et environnementales, politiques, économiques).

Un des résultats majeurs de l'enquête est cependant de montrer une rupture dans les modalités d'occupation du territoire. Dans la préhistoire (depuis environ 1000 av. J. C.) et jusqu'à la période médiévale, le site est occupé de façon saisonnière sous la forme d'établissements peu nombreux et compacts qui semblent avoir pour fonction de contrôler des voies de communication entre la région de Shkodër, le Kosovo et le Monténégro. Ni l'agriculture ni l'élevage n'y sont pratiqués de manière intensive. À partir de 1500 environ, soit après la conquête ottomane de l'Albanie, une nouvelle population s'installe progressivement dans la vallée, occupant d'abord les terres les plus propices à l'agriculture puis les pentes moins fertiles. Il s'agit désormais d'une population permanente pratiquant l'agriculture et l'élevage. Les auteurs expliquent cette nouvelle phase d'occupation à la fois par l'introduction de la culture du maïs, plus adapté que le blé aux conditions climatiques de la région, et par la fonction de montagne refuge exercée par cette région pour les populations catholiques cherchant à éviter la présence ottomane. C'est de cette époque que daterait l'organisation tribale qui a survécu jusqu'au XXe siècle. Cette hypothèse a déjà été avancée dans les années 1970 par les chercheurs albanais qui sont à peine mentionnés ici.

Après une introduction rappelant le contexte et les objectifs du projet, le chapitre 2 présente les différentes méthodes employées par les diverses disciplines impliquées. Le chapitre 3 passe en revue les caractéristiques environnementales de la région sur la longue durée. Le chapitre 4 est un état des lieux des sources historiques pour les périodes moderne et contemporaine, avec un accent sur la démographie. Les quatre chapitres suivants portent

sur la période récente, accessible à l'observation ethnographique et à l'histoire orale, et concernent le système de parenté et la vengeance (chapitre 5), l'économie (chapitre 6), l'habitat et l'architecture (chapitre 7) et le symbolisme de certains éléments architecturaux (chapitre 8). Les chapitres 9 et 10 sont consacrés à l'archéologie : ils présentent les résultats des campagnes de prospection et de fouille menées dans la région et dans quelques régions voisines (chapitre 9), avec une attention particulière pour le site de Grunas qui a fait l'objet de fouilles et d'analyses plus poussées (chapitre 10). Le chapitre 11 est une conclusion qui reprend l'argument exposé en introduction sur la permanence et le changement et propose une ouverture comparative. L'ouvrage est abondamment illustré de photographies, de cartes et de schémas.

Tous les chapitres ne présentent pas le même intérêt et la même qualité. D'une manière générale, les auteurs semblent beaucoup plus à l'aise dans les périodes anciennes que dans les récentes et les apports de l'ouvrage se situent plus dans l'histoire longue que dans les développements contemporains. Les chapitres ethnographiques sont ainsi de conception très classique (sur l'économie, la parenté et l'organisation sociale, l'architecture domestique) et tendent à la reconstitution d'un état ancien et stable – celui qui serait apparu à la suite de la conquête ottomane et se serait maintenu jusqu'à aujourd'hui. La présentation de l'organisation tribale (chapitre 8), de même que l'examen des différentes versions de la légende de fondation de Shala (chapitre 7), apportent des données factuelles précieuses sur l'histoire de la région (ordre de création des différents lignages et quartiers qui leur sont associés), mais dans le cadre d'un paradigme tribal classique qui n'est ni discuté ni montré dans son fonctionnement réel. Il en est de même pour les paragraphes sur la vengeance (chapitre 8) dans lesquels les phénomènes contemporains sont évoqués de façon stimulante (à propos des adaptations, interprétations et relectures du droit coutumier), mais rapide à la suite d'une présentation très statique des règles de la vengeance qui s'appuie sur des travaux plus anciens. Le chapitre le plus décevant est le chapitre 8, intitulé « The Sacred Landscape of Shala », qui se révèle n'être qu'un catalogue de symboles sculptés ou gravés sur les maisons, interprétés ici de manière très superficielle et générale (les seules références citées sont Jung et Eliade). Si l'auteur insiste sur l'origine illyrienne de ces symboles et sur le rôle des ordres catholiques médiévaux dans leur diffusion, les questions posées dans l'introduction du chapitre (qui sont les auteurs de ces dessins ? à quel but répondent-ils ? quelle est leur signification pour les habitants de Shala ? p. 150) n'y trouvent pas de réponse et n'y sont même pas abordées.

Trois remarques générales permettent de pointer les faiblesses des chapitres sur la période contemporaine. Premièrement, malgré les descriptions détaillées de l'environnement, de l'habitat ou des activités économiques, il est difficile d'imaginer à la lecture ce que peut ou a pu être la vie quotidienne, les attitudes et les comportements des habitants de Shala. Leur voix n'est pas rapportée, ou très peu (dans les paragraphes sur la vengeance par exemple). Alors même que le modèle théorique général fait appel à la notion de « stratégie » (p. 10), rien ne permet de concevoir comment ces stratégies sont concrètement mises en œuvre ni de quel point de vue elles constituent des stratégies. Le point de vue généralement adopté est objectif et positiviste et ne laisse aucune place aux interprétations locales. Les auteurs privilégient de cette manière la stabilité et la permanence, conformément à leur paradigme de départ, mais en évacuant les discours produits par la société sur elle-même et les tensions dont ils peuvent être porteurs. On peut regretter que la présence d'ethnologues dans l'équipe n'ait pas été mise à profit pour recueillir

des récits de vie et des trajectoires individuelles qui auraient donné plus de chair aux descriptions et corrigé l'impression trop souvent donnée d'une existence collective sans nuances.

Deuxièmement, la période communiste, qui occupe une grande part de la période traitée dans les chapitres contemporains et dont on peut penser qu'elle fut un moment fort du balancement entre isolation et interaction qui fait le sujet du livre, est traitée de manière à la fois surprenante et convenue. Convenue parce qu'elle est généralement présentée comme une parenthèse à oublier, caractérisée de manière très générale et négative (enfermement et répression) ; surprenante parce que l'on pensait que ce type de jugement avait disparu et que la vie sous le communisme dans la vallée de Shala pouvait constituer un objet d'étude des plus intéressants dans le cadre de ce projet. Les paragraphes sur la vengeance par exemple s'intéressent à la situation durant l'entre-deux-guerres et à celle qui suit la chute de la dictature, mais ne disent quasiment rien sur la période communiste, sinon que le régime « semble avoir réussi à supprimer la plupart des vengeances » (p. 103). Mais comment cela a-t-il été atteint ? S'agit-il seulement du résultat d'une action extérieure à la région ? Quelles furent les réactions des habitants de Shala, impliqués ou non dans des affaires de vengeance, à la politique étatique ? En quoi les pratiques se sont-elles transformées et adaptées pendant cette époque ? De même, il est fait à plusieurs reprises mention du camp de vacances de Theth, ouvert « pendant la période communiste », mais il faut attendre d'arriver p. 144 pour apprendre, sans plus de précision, qu'il est question des années 1980. Non seulement la période communiste est traitée d'un seul bloc, mais aucun profit n'est tiré de ce qu'elle a apporté en terme d'expérience du changement. L'ouverture d'un camp de vacances pour ouvriers n'est-elle pas l'occasion d'étudier l'interaction entre les habitants de Shala et l'extérieur ? Comment le projet a-t-il été conçu ? Quelles furent les réactions des habitants de Theth et les conséquences sur leur existence ? La période communiste est systématiquement présentée en termes d'imposition de normes et de contraintes depuis l'extérieur, mais les choses étaient-elles aussi simples ? D'où provenaient les cadres locaux ? Quel fut le degré d'adhésion des habitants ? La même critique peut être formulée à propos du traitement de la période ottomane ou des premières décennies de l'indépendance : Shala étant donné comme un système autosuffisant (même si ses habitants ont des relations, commerciales et matrimoniales, avec l'extérieur) et périphérique, tout ce qui apporte de la nouveauté est considéré comme une menace de déstabilisation et d'incorporation à un ensemble impérial ou étatique plus vaste à laquelle les habitants réagissent mais ne se soumettent pas. Les habitants sont crédités en bloc d'une « stratégie » dirigée vers la survie de leur « société » mise en œuvre par les « anciens », mais rien n'est dit du degré d'adhésion variable de la population à cette stratégie ou aux innovations depuis l'extérieur, ni des tensions ou des forces centrifuges qui peuvent mettre en péril la cohésion locale.

Troisièmement, enfin, on peut être surpris par l'absence de prise en compte d'un certain nombre de phénomènes révélateurs de la tension entre interaction et isolement. Ainsi par exemple, le modèle proposé ne laisse aucune place au nationalisme. Si on le suit, les habitants de Shala n'ont pas pu adhérer au nationalisme albanais car cela signifierait la fin de leur spécificité et leur incorporation dans un système ayant son centre à l'extérieur de la vallée. Mais on aimerait en savoir plus sur l'histoire de la réception des idées nationalistes dans la région et sur la place de l'idéologie nationaliste parmi les facteurs favorisant ou limitant la résilience. Le rôle des médias, presse écrite dans un premier temps, puis radio, télévision et internet, n'est absolument pas évoqué, comme si les relations avec

l'extérieur étaient limitées au contact physique. On peut pourtant penser que la stratégie d'isolationnisme et les différentes actions auxquelles elle a donné lieu doivent beaucoup à des informations et à des courants de pensée véhiculés par les médias. Enfin, si les auteurs évoquent à plusieurs reprises les migrations (notamment depuis la région vers l'extérieur), les phénomènes migratoires ne sont pas étudiés en tant que tels. On peut s'interroger sur la réalité de l'enfermement à l'époque communiste (il est dit à plusieurs reprises que les habitants n'avaient pas le droit de quitter leur vallée) et surtout sur les effets de la migration (post-1990 mais aussi pour les périodes précédentes) en matière de changement social. La migration n'est considérée ici que du point de vue des facteurs poussant au départ (pression démographique notamment), mais une analyse plus intégrée du phénomène aurait eu sa place dans une étude de la permanence et du changement.

En conclusion, *Light and Shadow* est un livre très riche dans lequel les spécialistes du nord de l'Albanie trouveront une mine de données précises et localisées. À l'heure où foisonnent en Albanie les histoires de villages ou de régions toutes bâties sur le même modèle datant de la période communiste, ce livre offre une étude rigoureuse, bien informée et théoriquement stimulante d'une petite région albanaise. Pour les autres, le volume est un bel exemple d'étude régionale pluridisciplinaire et sur la longue durée, et propose une vision convaincante de l'histoire du peuplement de ces régions montagneuses.

Gilles de Rapper